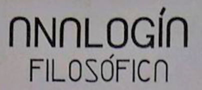
ANALOGÍA FILOSÓFICA

ISSN 0188-896X



REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO XXXIV 2020 No. 2



ISSN 0188-896X

Revista de filosofía. Investigación y difusión

Año 34-Ciudad de México julio-diciembre 2020 Nº. 2

Revista de filosofía. Investigación y difusión
Año 34-Ciudad de México julio-diciembre 2020 Nº. 2

Artículos

Reseñas

RACIONALIDAD ANALÓGICA
Y MUNDO DEL HOMBRE

Mauricio Beuchot,
UNAM, Cd. México.

Introducción

La razón filosófica está entrando en un giro analógico. Esto es, después de la debacle de la racionalidad unívoca de la modernidad y de la racionalidad equívoca de la posmodernidad, está planteándose una racionalidad analógica que supere las deficiencias de las dos anteriores y se beneficie de sus aspectos positivos.

Por ejemplo, de la racionalidad unívoca, la analógica aprenderá su afán de exactitud y rigor; de la equívoca, su deseo de apertura; con ello podrá evitar la cerrazón y lograr una apertura suficiente, sin caer en los excesos relativistas.

Esa racionalidad analógica depende, claro está, del concepto de analogía. Por eso comenzaremos por definirlo e ilustrarlo, y después lo aplicaremos a una antropología filosófica y a una filosofía personalista.

La analogía y la hermenéutica analógica

La clásica doctrina de la analogía es sumamente rica. Nos hace abrir la mente, para superar la univocidad, pero sin caer en la equivocidad. Esto puede ser aprovechado en la teoría de la interpretación, en forma de hermenéutica analógica.

Con ello estaremos retomando la doctrina de la analogía que establecieron Aristóteles y Santo Tomás de Aquino,[1] con los nombres que dieron a sus diversas clases el Cardenal Cayetano y otros posteriores. Hay tres modos de significar o de predicar, esto es, de atribuir un predicado a un sujeto: univocidad, equivocidad y analogía. La univocidad se da cuando un nombre se dice de manera idéntica de sus

[1] Sto. Tomás, *In I Sent*., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1m. y *De verit*., q. 9, a. 7, ad 2m.

significados; como “hombre” se aplica de modo igual a todos los seres humanos. La equivocidad se da cuando el nombre se dice de manera completamente diversa de sus significados, como “gato” se dice del animal, del instrumento, del juego, etc. En cambio, la analogía se da cuando el nombre se dice de modo en parte igual y en parte diverso de sus significados, como “ser” se dice de Dios y de las creaturas, del mineral, del vegetal, del animal y del hombre.

Hay una analogía de desigualdad, otra de proporción o atribución y otra de proporcionalidad. La analogía llamada de desigualdad se da entre cosas del mismo género, como “fuerza”, que puede ser física o espiritual. Por eso es de poca utilidad. La analogía de proporcionalidad se dice de cosas diferentes pero unidas proporcionalmente. Puede ser propia, como “la raíz es al árbol lo que el cimiento a la casa”. O puede ser impropia o metafórica, como “la risa es al hombre lo que las flores al prado”, con lo cual entendemos la metáfora “el prado ríe”. La analogía de atribución supone un analogado principal y analogados secundarios, que se ordenan según su aproximación al analogado principal. Puede ser de atribución extrínseca o intrínseca. La extrínseca, como la salud tiene por primera analogado al animal, y como analogados secundarios la comida, la medicina, el clima, etc. La intrínseca, como el ser, que tiene como primer analogado a Dios, y las creaturas como analogados secundarios; comparten el ser, pero uno por esencia y los otros por participación.

Con el concepto de la analogía incorporado, una hermenéutica analógica supera la hermenéutica unívoca, para la cual hay una sola interpretación válida; pero también la hermenéutica equívoca, para la que todas o casi todas son válidas. Para la nuestra, más de una es válida (analogía de proporcionalidad), pero no todas, sino un grupo en el que hay una jerarquía (analogía de atribución), de mejor a peor, hasta que llega un punto en el que ya no hay validez, sino error, equivocidad.

El poder de la analogía

La analogía ha ayudado al pensador a lo largo de la historia.[2] Lo hizo desde los griegos, principalmente con Aristóteles y los neoplatónicos, estos últimos con su teoría de la participación. Lo hizo en la Edad Media, con San Buenaventura y Santo Tomás, pero también después.

Así, la encontramos en algunos escolásticos renacentistas, como el cardenal Cayetano. Pero también en el Renacimiento español, en el que hubo escolásticos humanistas. Uno de ellos fue fray Luis de León, que tuvo una gran sensibilidad para el ritmo y la armonía de las cosas, lo cual plasmó en su poesía. Este excelso poeta expresó la música de las esferas, la concordia del cosmos, según se ve en su *Oda a Salinas*. La analogía lo hizo captar esa armonía celestial y plasmarla en su poesía.

También lo hizo la analogía en el otro fray Luis, el de Granada, que descolló más bien en la prosa, y dejó un pensamiento teológico muy profundo, revestido con espléndidos ropajes de buena literatura. Adornó ideas filosóficas y teológicas presentándolas envueltas en excelente literatura, como buen teórico de la retórica que fue. El concepto de analogía le prestó la idea del *exemplum*, el argumento metonímico y metafórico en el que una parte es el todo.

Pasando a los finales del siglo XVIII y principios del XIX, encontramos a Goethe, un poeta muy filosófico, y, en el que podemos dedicarnos a entresacar ideas de esta disciplina filosófica que se encuentran en su obra inmortal, el *Fausto*. Fue en la historia un ejemplo de la filosofía de tiempos de transición, como lo fue la del romanticismo, en el que Goethe ocupa un lugar señero, ya desde la preparación del mismo. En efecto, ha sido considerado como perteneciente al espíritu de ese movimiento, desde el *Sturm und Drang*, que se ve como antecedente, hasta los idealismos que resultaron de ese afán, como el del gran Hegel. Así, encuentro en su obra *Fausto* varias ideas filosóficas que son muy notables. Es la presencia ignorada de la analogía, que le hizo

[2] Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984, pp.

representar al ser humano en ese personaje paradigmático de su drama. Es una especie de dialéctica del bien y del mal, que se encuentran y se superan en el hombre mismo.

Y ya que se vio allí una dialéctica, también encontramos dialecticidad en el pensamiento de Miguel de Unamuno, escritor español que, igualmente, nos puede enseñar mucho acerca de una dialéctica analógica. Es que la dialéctica de Unamuno es una muy extraña, pues no es la hegeliana, sino una que vive de la paradoja, como la de Kierkegaard, la cual no llega a una reconciliación de los opuestos, sino que los deja vivir y coexistir para que aprendan a colaborar entre ellos. Es la dialéctica de la analogía, que supera a la dialéctica hegeliano-marxista y toma otra forma: la dialéctica de Cusa, Kierkegaard, Nietzsche y Freud. Y que es la auténtica de Heráclito.[3]

Relacionado con Unamuno estuvo José Ortega y Gasset, y a él lo siguió mucho su discípulo Julián Marías. Fueron atentos a la sabiduría metafísica. El primero, a pesar de haber sido alumno de neokantianos, poco afectos a la ontología, trató con aprecio esta disciplina. Lo mismo hizo el segundo, quien me parece interesante sobre todo porque la aplicó al tema de la persona.[4] Es enriquecedor realizar una exploración por la metafísica de esos dos filósofos españoles. Uno fue el maestro y otro el discípulo. Se trata de dos representantes de la filosofía española del siglo XX. El primero fue célebre por su racio-vitalismo, es decir, por querer involucrar la vida o la emoción y el sentimiento dentro de la filosofía, que era vista como el reino de la razón. Algo parecido hizo el segundo, en seguimiento del anterior. Y eso se refleja en sus posturas metafísicas. Aquí la analogía se presenta como la dialéctica de la razón y la vida, en forma de racio-vitalismo, que esos dos autores profesaron.

De Ortega y Marías hemos aprendido la vigencia de la metafísica, sobre todo hoy, tras un tiempo en el que fue muy perseguida y negada. Pero ahora vuelve, y se le está

---

[3] M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y dialéctica*, México: Deméter, 2015, pp. 80 ss.

[4] J. Marías, *Persona*, Madrid: Alianza, 1996.

reconociendo la aptitud que tiene para orientarnos en la vida y en el pensamiento. Se ha vuelto orientadora de lo concreto y de la práctica. De esos dos filósofos españoles es apreciable, pues, su metafísica. La del primero estuvo marcada por el raciovitalismo, es decir, por un deseo de conjuntar la razón y la vida, el intelecto y el afecto. El segundo la aplicó a un personalismo interesante. Habla de una analogía de la persona. Tendrá que ser, por lo tanto, una metafísica analógica, y un personalismo analógico también.

Esto nos lleva al estudio de la persona humana, a la filosofía del hombre, que intentaremos plantear como antropología filosófica de corte analógico. Primero, se verá la atingencia de la hermenéutica en la antropología filosófica; después, la viabilidad y hasta necesidad de una antropología filosófica analógica, estructurada con la hermenéutica analógica.

La hermenéutica en la antropología filosófica

Ahora, pasando a la antropología filosófica, podemos ver que también es susceptible de ser trabajada mediante la hermenéutica. Si Heidegger llamaba a la ontología "hermenéutica de la facticidad",[5] podemos llamar a la antropología filosófica "hermenéutica de la facticidad humana", es decir, trata de develar qué es, de hecho el hombre. Se lo interpreta a partir de sus efectos, esto es, desde sus productos culturales (que describe y analiza la antropología científica) y se trata de escudriñar en ellos la naturaleza humana o esencia del hombre.

Dicho de otra manera, así como la hermenéutica ha probado ser un buen recurso conceptual para diversas ramas de la filosofía, también puede mostrarlo en la antropología filosófica o filosofía del hombre. Sobre todo si, como lo indicaba Ricoeur, hace el esfuerzo de proceder desde abajo, esto es, partiendo del estudio de las obras del hombre o productos culturales, y no, como lo denunciaba en el caso de

---

[5] M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999, pp. 21 ss.

Heidegger, de manera directa y abstracta. Él prefería lo que llamaba “la vía larga”, a través de la filosofía de la cultura, y no la “vía corta”, de Heidegger, por medio de la ontología, que resultaba demasiado inmediatista y abstracta.[6]

La antropología filosófica es una interpretación del hombre. A diferencia de la antropología científica, no se contenta con la comprensión de las culturas, sino que aspira a alcanzar la esencia o naturaleza del ser humano. Ciertamente toma en cuenta su existencia, pero se afana por llegar a su esencia. Describe sus características principales, sus modos de ser, los que le son más propios e inherentes.

La antropología filosófica culmina en una ontología de la persona, que es todavía una ontología regional, pero que nos conduce, como lo hizo con Ricoeur, a una ontología general. Pero eso no nos compete aquí. Ciñéndonos al campo de la filosofía del hombre, encontramos que el ser humano tiene una esencia y una existencia. Su esencia es ser animal racional, dotado de palabra y de vida social, es decir, de un impulso irrefrenable hacia el formar comunidad, incluso con necesidad. Por eso MacIntyre ve a los seres humanos como animales carentes.[7] Requieren del vínculo con los demás, son altamente relacionales. Lo necesitan tanto para el afecto como para el trabajo. De ahí surgen la familia, el amor y la amistad. Pero también la división del trabajo, porque se satisfacen mejor las necesidades básicas si se hacen en grupo y no por uno solo. Y hasta se puede hablar de que el ser humano no se reúne en sociedad sólo para trabajar, sino para amar; hay un trabajo grupal y una especie de amistad social.

Para todo esto nos ayuda la hermenéutica. Ella hace que tengamos una antropología filosófica realista, porque parte de la descripción de las actividades del hombre. No en balde la hermenéutica ha estado recientemente muy asociada con la fenomenología, después de los trabajos de Heidegger y los de Ricoeur. Se ha visto la magna obra del primero, *Ser*

---

[6] P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations. Essais d’herméneutique*, Paris: Seuil, 1969, p. 14.

[7] A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001, pp. 15 ss.

y tiempo, como la hermeneutización de la fenomenología; y el segundo nos ha recordado que la hermenéutica y la fenomenología van de la mano.

Asimismo, la hermenéutica mueve a la antropología filosófica a llevar un sesgo personalista, es decir, a poner énfasis en la persona. Pero esto sin dejar de lado lo demás, es decir, sin olvidar que es una ontología de la persona, por lo cual puede emplear categorías usadas en la metafísica clásica para construir su estructura.

Por sólo señalar un hermeneuta que ha sido considerado como parte de la filosofía personalista, mencionemos a Paul Ricoeur, amigo de Emmanuel Mounier, con el que formó parte del equipo de la revista *Esprit*. La hermenéutica es un buen instrumento para construir un personalismo adecuado. Aspectos de hermeneuta tuvo asimismo Emmanuel Levinas, el cual colocaba su personalismo en la persona del otro, más que en la de uno mismo, que es por la que siempre se comienza. Pero Ricoeur, como respuesta a su amigo Levinas, supo conjuntar el sí mismo y el otro, en su libro que lleva precisamente el título de *Sí mismo como otro*.[8]

Una antropología filosófica, pues, que use la hermenéutica puede resultar muy satisfactoria para el tiempo de hoy. Está muy necesitado de exploraciones sobre el ser humano. Ya se ha hecho bastante en fenomenología, por ejemplo en el trabajo de Hans Blumenberg,[9] pero también se necesita del lado de la hermenéutica, pues después de la descripción viene la interpretación. Ambas se complementan.

Pasos hacia una antropología filosófica analógica

Una antropología filosófica analógica trata de evitar el extremo univocista de algunos filósofos analíticos que intentan hacer el estudio del hombre de manera reduccionista, por ejemplo, atendiendo sólo a la base prehumana o animal, como si el ser humano no tuviera cultura, sino pura biología.

---

[8] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2003 (2a. ed.), pp. 365 ss.
[9] H. Blumenberg, *Descripción del ser humano*, Buenos Aires: FCE, 2011, pp. 357 ss.

Por eso se rechaza la dimensión metafísica, sobre todo ontológica, para basarse en la zoología que carga el ser humano.[10]

También se evitará el otro extremo equivocista de algunos filósofos posmodernos de sólo atender a la cultura, como si el hombre no tuviera una herencia biológica, desde el ADN hasta los homínidos.[11] La sola atención a la cultura nos priva de calar hondo en la especie humana. La postura analógica es atender tanto a la base biológica como a la cresta cultural; es decir, tomar en cuenta los cimientos al igual que su manifestación en las obras humanas.

Una antropología filosófica univocista se encierra en el substrato biológico, como si de él se desprendieran todas las respuestas acerca de lo humano. Una antropología filosófica equivocista se dispersa en la diseminación que se percibe en los centros de los *Cultural Studies*, que teorizan como si no hubiera nada común a las distintas culturas o a los distintos seres humanos.

En cambio, una antropología filosófica analogista trata de encontrar universales culturales y, detrás de ellos, la naturaleza humana, para aprehender al hombre en su esencia. Y esto requiere de mucho estudio y análisis, para lograr esas síntesis. Escuchemos lo que dice Tzvetan Todorov: "No hay ninguna razón para renunciar a la universalidad del género humano; debe serme posible decir no que tal cultura, tomada como un todo, es superior o inferior a tal otra (lo cual seguiría siendo ver una coherencia general), pero sí que tal rasgo de una cultura, sea de la nuestra o de otra ajena, tal comportamiento cultural es condenable o loable. Al tener demasiado en cuenta el contexto ─histórico o cultural─ se excusa todo; pero no son justificables por el hecho de que se practiquen en el marco de tal o cual cultura concreta".[12] Todorov refuta el relativismo cultural diciendo que es una postura contradictoria, pues tendría que aceptar que todas las actitudes son

---

[10] E. Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 17 ss.
[11] R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca: Ed. San Esteban, 1990, pp. 106 ss.
[12] T. Todorov, "El cruzamiento entre culturas", en T. Todorov y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid: Júcar, 1988, p. 18.

equivalentes, es decir, que todas valen y, en definitiva, que ninguna vale.

Si de la antropología filosófica univocista debe decirse que es absolutista, de la equivocista debe decirse que es relativista extrema. La analogista permite un relativismo moderado, es decir, un pluralismo, pero sin perder la capacidad de universalizar, como lo ha dicho Todorov; porque, de lo contrario, perderían su fundamento los derechos humanos.

En contra del absolutismo cultural unívoco y del relativismo exagerado del equivocismo, nos queda el analogismo, que permite un relativismo moderado, en el que se trata de respetar lo más posible las diferencias, y un absolutismo también moderado, solamente en la medida en que permite conservar la universalidad del género humano, es decir, una base de naturaleza o esencia del hombre.

En esa línea, Terry Eagleton habla de una dialéctica entre natura y cultura, que creo que es la misma que plantea la analogía, pues trata de salir de ese univocismo o absolutismo naturalista, en el que todo se explica porque pertenece (o debe pertenecer) a la naturaleza humana, y de ese equivocismo culturalista, en el que todo se debe a que en tal o cual cultura algo se ha practicado siempre, aunque sea malo.

Eagleton lo expone así: "Puede que la gente que se prende fuego a sí misma no sienta dolor, pero si arden lo suficiente, perecen. A este respecto, la naturaleza es la que se alza con la victoria final, y no la cultura; victoria habitualmente conocida como muerte. Hablando culturalmente, la muerte se interpreta casi de infinitas formas: como un martirio, como un sacrificio ritual, como una bendita exoneración de la agonía, como la dicha de liberar del sufrimiento a tu familia, como un final biológico natural, como unión con el cosmos, como símbolo de futilidad extrema, y como otras muchas cosas. Pero, por muchos sentidos que le demos, el caso es que morimos. La muerte es el límite del discurso, no un producto de él".[13] En contra de esos posmodernos que niegan los límites, Eagleton nos dice que sí los hay: uno de

---

[13] T. Eagleton, *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Barcelona: Paidós, 2001, pp. 131-132.

ellos, el principal, es la muerte. Otros son el dolor, el fracaso, la pobreza, lo que ya desde hace mucho Jaspers denominaba “situaciones límite”. Es lo que frena el equivocismo y evita el univocismo del ser para la muerte; es lo que nos abre al analogismo, pues la analogía consiste en ponerle límites a la univocidad tanto como a la equivocidad.

Esta hermenéutica analógica puede aplicarse también a la antropología filosófica, para que nos dé una filosofía del hombre que sea una verdadera interpretación de la cultura y de la natura, una auténtica hermenéutica de la facticidad humana.

Antropología filosófica y personalismo analógico

La filosofía del hombre, o antropología filosófica, nos conduce al personalismo. En la actualidad se promueve mucho la filosofía personalista, centrada en la persona humana, en su alta dignidad esencial y en sus relaciones con el mundo y con la sociedad. Esto se conecta con la antropología filosófica, que es una filosofía del hombre. De hecho, ésta es una ontología de la persona, ya que este concepto es lo más acabado de esa rama filosófica. Por eso podemos avanzar aquí hacia un personalismo analógico.

La misma noción de persona es analógica. Admite el ser humano varón y el ser humano mujer. Esta noción consiste en ser un ser substancial individual de naturaleza racional. Pero, además de ser substancia, tiene relaciones. Con las cosas del mundo, y con las otras personas que forman la sociedad.

De hecho, la antropología filosófica nos prepara para elaborar una filosofía personalista. Nos revela la ontología que le compete. No podemos pensar a la persona como una substancia dura y madura, pues sería ciega; tampoco como pura relación, pues sería vacía, sin sustento. Tiene que conjuntar ambas cosas, los dos aspectos: tener una base sustantiva y un mundo relacional.

Por eso recientemente se ha querido recuperar para la filosofía personalista la ontología, que algunos de sus

cultores le habían retirado, cercenando así un aspecto que no se le puede quitar. Una filosofía de la persona sin ontología está condenada al fracaso. Construirá en el aire, sin cimientos firmes, sin poder dar razón de su constitución y su estructura.

Algunos han querido prescindir de la ontología, considerando que no puede aportar las categorías que se necesitan para elaborar la explicación del mundo personal; esto lo hizo en un momento Maurice Nédoncelle; pero él mismo recapacitó y recuperó la metafísica clásica para el personalismo. Otro tanto ha hecho Juan Manuel Burgos.[14] La filosofía atenta a la persona tiene que ser ontológica, o no será.

Asentada y asegurada esa base sustancial de la persona, lo más importante de ella, para esa filosofía que la examina, son las relaciones que la distienden. La persona es un núcleo de intencionalidades. Tiene una intencionalidad cognoscitiva, otra volitiva, otra emocional o pulsional, e incluso una que podemos llamar entitativa, a existir.

De entre las relaciones personales, después de las que son pulsionales, que también llamamos instintos, como el de conservación propia, el de conservación de la especie, etc., viene el de conocimiento. Es tanto una necesidad como un deseo; es la cultura, la civilización. Es necesaria, porque en sociedad satisfacemos mejor nuestras necesidades de trabajo y de afecto, pero también porque de esa manera realizamos mejor nuestro deseo de ser mejores, tanto en lo teórico como en lo práctico. En lo teórico, las diferentes ciencias nos dan lo que puede colmar nuestra ansia de saber; y en lo práctico, las virtudes cívicas nos pueden brindad lo que puede colmar nuestra ansia de justicia y de vida buena.

Allí se une la intencionalidad cognoscitiva con la volitiva. Es el mundo del deseo. El ser humano no solamente necesita, sino que también desea. Es éste un punto donde supera el instinto del animal y pasa a lo humano. El hombre es animal de deseos, no sólo de instintos.

---

[14] J. M. Burgos, *Introducción al personalismo*, Madrid: Ediciones Palabra, 2012, p. 247.

Más allá de las pulsiones del inconsciente, el ser humano tiene deseos elaborados, que son filtrados por su intelecto-razón, y que son promovidos por su voluntad. En la conjunción de razón y voluntad se da la libertad. Porque la voluntad sólo quiere el bien; todo lo que desea lo busca como un bien, bajo la razón de bueno. Y es la razón la que le puede distinguir lo que es bueno de lo que es malo, o lo que es bueno de lo que lo es menos, o incluso el bien real del aparente.

El deseo más firme, la intencionalidad más constitutiva es la entitativa u ontológica, es decir, el conato de ser, de existir; pero no únicamente de ser de cualquier manera, sino de tener una vida buena, con justicia y realización personal. Según los ideales de perfección que se tienen en la comunidad en la que se vive.

Por eso la persona está polarizada hacia la ética, tiene responsabilidad, la cual le viene de ser consciente y libre. Ha de vivir las virtudes que le permiten la convivencia. Con ello se conecta el derecho, la ley, ya que es la salvaguarda de esas conductas éticas o patrones morales que permiten la convivencia. Sujetan a una sanción lo que es imputable como ir en contra de la sociedad, que es ir en contra de la razón.

Se trata, pues, de una razón animada por la moral, una recta razón, como se decía antes, o razón ética, como se dice ahora. Y es lo que conecta a la persona con la filosofía política. Tanto el derecho como la política están supeditados a la ética, para salvaguardar la justicia, que es algo elemental. Se refleja en los derechos humanos, los cuales sólo pueden ser asegurados en una democracia.

La libertad de pensamiento, de religión o creencia, etc., es garantizada por una ausencia del totalitarismo unívoco, pero también por el rechazo del relativismo equívoco, que es un absolutismo atomizado. Se necesita un ámbito en el que el diálogo sea posible, como ha insistido la ética del discurso.

La vida social, económica y política requiere de virtudes cívicas como la participación en los diálogos, la búsqueda del bien común más allá del individual; la solidaridad con los necesitados y oprimidos, etc. Todo eso es la presencia

de la ética en los diferentes ámbitos de la vida en la colectividad.

Tenemos, por ello, en una filosofía personalista, atender a su aspecto individual y al comunitario, para que sea una perspectiva completa e integral del panorama. Una hermenéutica de la facticidad personal nos dará la comprensión de este fenómeno.

Conclusión

Hemos tratado de incursionar en una racionalidad analógica que nos dará como producto cumplido un personalismo también analógico. Ahora está muy presente la filosofía que atiende a la persona. No podemos excluirnos de ella, y tenemos los instrumentos conceptuales adecuados para hacerlo. Construir un edificio teórico que alcance para sustentar esa filosofía de la persona que necesitamos y deseamos.

LOS DERECHOS HUMANOS: UNA POSTURA HUMANISTA

Napoleón Conde Gaxiola,
Escuela Superior de Turismo,
Instituto Politécnico Nacional, México.

I. INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo reflexionar sobre los derechos humanos desde la hermenéutica analógica. Es una corriente de pensamiento filosófico y jurídico, que tiene por objeto establecer la proporcionalidad del texto para lograr una interpretación prudente, evitando los extremos del univocismo normativista y del equivocismo relativista. Como es conocido la hermenéutica es el saber histórico desde Aristóteles[1] hasta Hans Georg Gadamer[2] en tanto dispositivo interpretacional por excelencia; así como la analogía, desde los pitagóricos a Mauricio Beuchot[3], es un ángulo intermedio que nos ayuda a entender los extremos del positivismo absolutista y la post-modernidad relativista, tan frecuente en la teoría y práctica de los derechos humanos.

Primero hablaré de la idea de los derechos humanos, posteriormente comentaré un poco sobre el significado de la hermenéutica y de la analogía, después abordaré el tema de la hermenéutica analógica en su relación con los derechos humanos y la filosofía del derecho. Luego, comentaré algunos puntos de vista sobre la teoría y la práctica general de los derechos humanos, y finalmente estableceré las conclusiones mediante una breve recolección o síntesis de los resultados obtenidos, no ha nivel de enumeración cuantitativa, sino de reflexión general.

---

[1]Aristóteles, Tratados de Lógica, Madrid, Gredos; 1982, pp. 29-77
[2]Hans Georg Gadamer, Verdad y Método, Salamanca; Sígueme, 1977 p.446
[3]Mauricio Beuchot, Antropología Filosófica, Hacia un personalismo analógico-icónico, Salamanca, Fundación Mounier, 2004, pp. 11-19

II. LA IDEA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Veo los derechos humanos como aquellos derechos que tiene el hombre por el solo hecho de serlo. Para ello nos basamos en la idea de naturalezahumana. Es obvio que se trata de una naturaleza humana de corte analógico.Así nos damos cuenta que los derechos son propios del individuo por su naturaleza y esencia. La naturaleza humana no es algo estático, de carácter congelado y sin movimiento, sino dinámico, basado en la conexión de la ley natural con la circunstancia de casos concretos. Toda esta situación, ha llevado una serie de naturalezas, en donde tiene su predominio la naturaleza humana. El hermeneuta mexicano, fundador de la hermenéutica analógica Mauricio Beuchot dice: "La naturaleza humana, al asumirse ontológica y pragmáticamente debe pensarse en términos de la analogía y la iconicidad. De la analogía, porque es lo que permite tomar en cuenta diferencias sin perder las semejanzas, y la iconicidad porque es la que permite universalizar sin traicionar lo individual." [4]

Así vemos que los derechos humanos son derechos establecidos en la naturaleza humana y como esta última tiene un componente ontológico, antropológico y moral, es necesario rescatarlos de una concepción burocrática y corporativa y orientarlo en base a la analogía y la iconicidad. Hay que entender los derechos humanos desde la perspectiva de un jus-analogismo histórico, comprendido, no como un dispositivo inmóvil, sino dialectico capaz de ser aplicado universalmente a los seres humanos. Por consiguiente, los derechos son universales y analógicos al respetar la diversidad cultural de las distintas comunidades, personas y clases sociales. En ese sendero, es importante advertirque los derechos son para todos independientemente de la etnicidad, raza, sexo, ideología, religión y orientación política, económica y social.

Sobre tal conexión se puede decir:"También por ese mismo hecho tienen un llamamiento a la universalidad, es decir, no solo pertenecen al hombre por su propia naturaleza,

---

[4]Mauricio Beuchot, Los derechos humanos y su fundamentación filosófica, México, Universidad Iberoamericana,2002, p.31.

sino que además, pertenecen a todo hombre, en todas partes."[5]

Se trata de una idea de los derechos humanos donde existen universales análogos como la tolerancia, la solidaridad, la responsabilidad, el respeto, el diálogo, la naturaleza humana, la justicia, la prudencia, la esperanza, la libertad, el tiempo libre, la bondad y la dignidad. A esto se agrega el derecho a un salario adecuado, a un empleo digno, a la participación política y a la resistencia. Es importante señalar que tales derechos no han sido cumplidos en la historia de la sociedad y del hombre.

En otra arista se tiene a los universales unívocos como la coacción, la amoralidad, la anomia, la monología, la fuerza, el castigo, la intolerancia, la represión y la exclusión. Son universales por su generalidad y por su aplicación histórica en todo tiempo y lugar; son unívocos por su vocación autoritaria y absolutista. Tal condición es observable en el positivismo jurídico[6], el decisionismo[7] y el enfoque sistémico[8].

La universalización equivocista es fragmentaria y se caracteriza por su inmediatez y subjetivismo. Sus universales son: debilísmo[9], post-deber[10],nihilismo[11], deconstrucción[12], narrativismo[13] y otros más. Por otro lado, los universales

---

[5]Mauricio Beuchot, Reflexiones filosóficas sobre derechos humanos, México, UNAM, 2018 p.14.

[6]Ricardo Guibourg, Bases Teóricas de la Informática Jurídica, Alicante, Revista DOXA 21-II, Universidad Alicante, 1998, pp. 189-200

[7]Carl Schmitt, El concepto de lo Político, Madrid, Alianza, 1999, p.60

[8]Niklas Luhmann, La sociedad de la sociedad, México, Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 5-21

[9]Gianni Vattimo y Santiago Zabala, Comunismo Hermenéutico, Barcelona, Herder, 2012, pp.144-156

[10]Gilles Lipovetski , La Era del Vacío, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 17-33

[11]Emille Cioran, El inconveniente de haber nacido, Barcelona, Taurus, 1981, pp. 9-12

[12] Jacques Derrida, La Fuerza de la Ley, El fundamento Místico de la Autoridad, Alicante Revista DOXA- 11, 1992, Universidad de Alicante, pp. 129 y ss.

[13]José Calvo, Derecho y Narración, Materiales para una teoría y crítica narrativista del derecho,Madrid, Ariel, 1996, pp.45 y ss.

analógicos se basan en las virtudes, la equidad, la interpretación y la transformación.

Es pertinente pensar en el marco del derecho la posibilidad de esquivar una universalización absoluta.Es el caso del positivismo, que ha pretendido normativizar a nivel global siguiendo el modelo jurídico occidental, valido para todos los ordenamientos jurídicos del pasado, el presente y el futuro. Por ejemplo, no aceptan los derechos humanos al interior del pluralismo jurídico; no toman en cuenta los usos y costumbres como fuente del derecho, no asumen los principios, y la justicia; cuestionan el derecho indígena y un largo etcétera.

En ese sentido se indica al respecto; "Los derechos humanos se van incrementando. Se habla, por lo menos, de tres generaciones. La hermenéutica analógica puede ayudar a que se desplieguen adecuadamente, superando los conflictos, y propiciando que haya derechos humanos adecuados, no sólo que no se conflictúen demasiado, sino que correspondan a lo que necesita la sociedad, el bien común." [14]

Es necesario establecer un nexo entre los derechos humanos y la hermenéutica analógica. La visión positivista ha empobrecido su entendimiento y acción al reducirlo a la norma, a su positivación, para convertirlo en algo estático, a negar su fundamentación y sobre todo a no tomar en cuenta los intereses económicos, políticos, sociales, históricos e ideológicos. En cambio, la hermenéutica analógica está en condiciones objetivas y subjetivas por su idea de totalidad, opuesta al absolutismo, proponiendo una concepción dialéctica e icónica de carácter paradigmático, basada en el análisis y la síntesis, en la semejanza y la contradicción, en lo proporcional y lo opuesto; cuestión clave para conectar la parte con el todo y lo universal con lo particular, tan necesario para comprender los derechos humanos. A su vez, la jus-filosofía puede aportar tesis e hipótesis, para comprender mejor el estatuto ontológico, la conexión con las virtudes, el

---

[14]Mauricio Beuchot, Hermenéutica analógica y filosofía del derecho, San Luis Potosí México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007, p.181

problema de la teoría general del derecho y la cuestión del método.

Para que el individuo se transforme en persona necesita tener un discurso analógico y una práctica concreta de los derechos humanos. Mauricio Beuchot dice al respecto: “ La persona es la noción y la realidad en la que conjuntan como un límite analógico el ser y el deber ser, es el microcosmos.”[15] Y tiene razón ya que la persona articula al sujeto y al individuo. Enlazael nexo entre el sentido y la referencia, es el núcleo en que se funden el bien personal y el bienestar de la colectividad. La persona es la simbólica que liga lo universal con lo particular, el microcosmos con el macrocosmos, la posibilidad y la realidad.

Hemos estudiado un poco los derechos humanos desde una perspectiva analógica y hermenéutica. Aunque sea dicho de manera muy breve y efímera, pero suficiente.

III. LA NOCIÓN DE HERMENÉUTICA Y ANALOGÍA

La hermenéutica es un saber y una praxis de carácter humanista, cuyo propósito esencial es el entendimiento del hombre desde una postura afirmativa. Se trata de una ciencia y un arte cuya tarea es el desocultamiento de lo invisible, mediante su horizonte conceptual y su método orientado a transformar la realidad. Se podría considerar que es; una actividad que une la metáfora con la metonimia. Es decir, lo simbólico con lo real y lo imaginario con la referencia. Por eso, su condición artística y científica;“De esta manera vemos que la naturaleza de la hermenéutica es ser un arte y ciencia de la interpretación cuyo objeto es la comprensión del texto merced a cierta sutiliza y penetración.” [16]

Vemos que es una ciencia porque es un conjunto sistematizado de conocimientos, con reglas y principios

---

[15]Mauricio Beuchot, Los derechos humanos y su fundamentación filosófica,México, Universidad Iberoamericana, 2002,p.72

[16]Mauricio Beuchot, Tratado de la Hermenéutica Analógica, México, UNAM, 2005 p.34

históricamente validados, con un método propio, con leyes específicas, con enunciados y proposiciones generales y particulares, en conexión con el mundo concretoy como hemos visto anteriormente una serie de universales análogos como lo es: la ley natural, la interpretación, el texto, la univocidad, la equivocidad, la analogía, las virtudes, la justicia y los derechos humanos, tal como ha sido pensado desde Aristóteles[17] a Hans Georg Gadamer[18], de Tomás de Aquino[19] a Paul Ricoeur[20] y de Bartolomé de las Casas[21] a Mauricio Beuchot. [22]

Por otro lado, es un arte en la medida que es una propuesta creativa, original y sensible buscadora de la belleza.La hermenéutica se dedica a situar un texto en su contexto, es decir, ubicar lo particular en lo universal, lo sincrónico en lo diacrónico y la estructura en el sistema.

El texto es un tejido sígnico, construido por el sujeto primordial o destinador. Es un emisor que edifica signos orales, escritos, táctiles o una acción significativa. Es el caso del legislador cuando crea las leyes, normas o reglas mediante un acto de habla, o lo cristaliza en un código, o en la constitución de un país, o de un jurista dogmático al interpretar un tratado de derecho público o privado. Además tenemos el receptor o lector encargado de decodificar, lo que ha encodificado el emisor y, finalmente está el texto o mensaje situado en un dispositivo físico, material, cultural o natural.

Es la carpeta de investigación, una jurisprudencia, un libro de los derechos humanos. Hay en lo fundamental tres paradigmas de texto, al menos en el derecho; el escrito, el hablado y el actuado. Para finalizar definiremos lo que es la

---

[17]Aristóteles, Ética a Nicómaco, Madrid, Alianza Editorial,2001, pp.47 y ss.

[18]Hans-Georg Gadamer, Elogio de la Teoría, Barcelona, Ediciones Península, 1993, pp. 7 y ss

[19]Tomas de Aquino, Suma de Teología, II Parte I-II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp.37-47

[20]Paul Ricoeur, Lo Justo, Madrid, Caparrós Editores, pp. 207 y ss.

[21]Bartolomé de las Casas, Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Medellín, Universidad de Antioquia, 2011,pp. 41 y ss.

[22]Mauricio Beuchot, La Semiótica, Teorías del signo y el lenguaje en la historia, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp.157 y ss.

hermenéutica jurídica. Es un conocimiento y una acción orientada al entendimiento y transformación del texto jurídico mediante su interpretación y acción para transitar del ordenamiento jurídico al sistema jurídico, de la teoría a la práctica y de lo dialéctico a lo analógico.

En los derechos humanos hay un sesgo hermeneutizante, ya que se puede estudiar desde la perspectiva de la teoría y práctica general de los derechos humanos, desde la ciencia, la filosofía o la sociología. Cuestión que abordaremos más adelante.

Ahora pasaremos a analizar de forma sumamente sucinta la cuestión de la analogía. "Veamos más de cerca que es la analogía, la interpretación analógica. Ya hemos dicho que la analogía se acerca más a lo equivoco que a lo unívoco. Por eso, la lucha aquí en este modelo es evitar que se vaya más a lo equivoco, pugnar por alcanzar lo más que se pueda la univocidad; resistir al vértigo de lanzarse a la turbulenta y terrible corriente de la equivocidad; sujetar el sentido y tensionarlo lo más posible hacia lo unívoco, que él por si sólo se encarga de tirar hacia lo equívoco." [23]

La analogía por su mesura, prudencia y equilibrio, es el modelo idóneo frente a la soberbia y narcisismo del positivismo para conocer la verdad jurídica y filosófica de los derechos subjetivos.

IV. LA NOCIÓN DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA

La hermenéutica analógica aborda de manera prudente la interpretación y el universo en que se construye. Se podría decir, que va más allá del texto, del contexto, de lo intratextual y de lo intertextual, incluso más lejos que la misma interpretación. Para cumplir su tarea podemos señalar, que forma parte de un conglomerado más completo, ya que identifica la parte finita e infinita, absoluta y relativa, el intelecto y el razonamiento "De esta manera una hermenéutica

[23]Mauricio Beuchot, Tratado de Hermenéutica Analógica,México, UNAM, 2005, p.51

analógica, es la que trata de realizar ese trabajo de interpretación que hace toda hermenéutica, pero sin caer en la cerrazón rigurosa o rigorista de una hermenéutica univocista, ni en la apertura incontenible o incontinente de una hermenéutica equivocista, sino que se plantea en la mediación entre ambas." [24]Como vemos, necesita de una visión integral y universal denominada teoría general, entendida no bajo el signo metonímico del neopositivismo lógico, la analítica y el cientificismo o en la negación total de la ciencia, de la teoría general o del humanismo, como sucede con la hermenéutica heideggeriana de la facticidad o el pensamiento débil de Vattimo. Una teoría general de factura icónica y diagramática, humilde y fronética, capaz de integrar en su seno a las diversas concepciones, saberes y teorías particulares.

La teoría general de la hermenéutica analógica esta formada por la ciencia y el arte de la hermenéutica; ya Beuchot ha escrito sobre el papel de la hermenéutica como ciencia y como arte; por la filosofía hermenéutica compuesta por la ética hermenéutica, la estética, la epistemología, la ontología, la antropología, la axiología, la deontología y demás orientaciones, con la sociología hermenéutica, la política, la económica y el derecho. Todos ellos integran por su tejido conceptual, categorial y metodológico la teoría general al tener una batería nocional propia como: virtud, iconicidad, interpretación, analogía, símbolo, sutileza, comprensión, ley natural, naturaleza humana, derechos humanos y otros más.

Además cuenta con una metodología creativa llamada sutileza o delicadeza, expresada en la sintaxis o sutileza de implicación, la semántica o sutileza de explicación y la pragmática o sutileza de aplicación. También tiene principios y leyes, así como un concepto propio de sociedad, bien común, valores, cultura, los universales y muchos más; cuenta con una práctica general analógica vinculada con la participación en los hechos y la realidad concreta. Es por eso que; "Una hermenéutica analógica nos permita interpretar textos buscando en ellos lo que sea alcanzable del sentido literal, pero también incorporando el sentido metafórico o simbólico que

[24] Mauricio Beuchot, Hermenéutica Analógica y Ciencias Humanas, México,Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2014, p. 20

contengan, el cual pasaría desapercibido a un análisis meramente literalista.” [25]

Como vemos, su saber es histórico, social y comunitario, cuenta con una teoría y práctica general y es una propuesta humanista, diferente de la hermenéutica cientificista de Emilio Betti y de la hermenéutica metafórica de Paul Ricoeur. Una hermenéutica capaz de alcanzar el límite para ir más lejos.

V. LIMITES Y POSIBILIDADES DE LOS DERECHOS HUMANOS

El tema de los derechos humanos es de gran relevancia,ya que la hermenéutica analógica en general y Mauricio Beuchot en particular, lo han abordado de manera significativa. Sus principales aportaciones han sido las siguientes: en primer lugar su nexo con la ontología, que ayuda a encontrar la esencia y el ser de los derechos subjetivos. Sin una ontología nos anclamos en la carencia de contenido. “En la actualidad se ha dado un proceso de des-ontologización de la hermenéutica. Se ha querido desvincular de toda fundamentación ontológica o metafísica dado que se proclama la ausencia de fundamentos y un relativismo muy extremo”[26]. Por eso es necesario recuperar para la hermenéutica su relación con la ontología.[27]

El positivismo normativista[28] y la post-modernidad relativista[29]no aceptan la ontología, porque se oponen a una fundamentación de los derechos humanos. Plantean que dichos derechos, carecen de una referencia ontológica, dado que rechazan la existencia de una naturaleza humana, de una verdad, objetividad y sentido.

---

[25]Mauricio Beuchot, Hermenéutica Analógica y Ciencias humanas,México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2014, p. 21.
[26]Mauricio Beuchot, Tratado de Hermenéutica Analógica,México, UNAM, 2007,p.98
[27]Mauricio Beuchot, op.cit p.99
[28]Hans Kelsen, Teoría Pura del Derecho, México, Porrúa, 2000, p.80 y ss
[29]Gianni Vattimo, Adiós a la Verdad, Madrid, Gedisa, 2010,pp. 21 y ss

En segundo lugar, la negación de la antropología filosófica. Cuestionan la filosofía del hombre y son partidarios de la des-antropologización de los derechos humanos. Tal postura, es observable en el jurista argentino Eugenio Bulygin [30] y en buena parte de los abogados post-modernos y el filósofo francés Michel Foucault, quien incluso llegó a plantear la muerte del ser humano adoptando una postura próxima al nihilismo.[31]

En tercer lugar, su repudio al humanismo. La hermenéutica analógica es un humanismo. Veamos porque: "La hermenéutica se ha mostrado como un buen apoyo epistemológico y metodológico para las ciencias humanas, desde el propio Dilthey, seguido por una fila de brillantes continuadores. Si el hecho por distinguir la ciencia del espíritu de las ciencias de la naturaleza, otros , como Gadamer y Ricoeur, se han afanado por unir lo más posible el comprender y el explicar, en algo intermedio que es la interpretación." [32] Y es que el combate al humanismo ha sido planteado sobre todo por Martin Heidegger, para cuestionar al sujeto y menospreciar a la antropología filosófica,[33]y también por el fallecido pensador francés Michel Foucault, que no solo formula el fin del sujeto, sino la desaparición del propio humanismo. [34]

En cuarto lugar, tenemos los derechos humanos *docens* y los derechos humanos *utens;* el primero, se refiere al tejido categorial, el marco nocional, la teoría general y particular, la sintaxis, la semántica y la pragmática, así como la sociología de los derechos humanos.

---

[30] Eugenio Bulygin, Sobre el status ontológico de los derechos humanos, Alicante, Revista Doxa 4, , Universidad Alicante, 1987, p. 79 y ss.
[31]Michel Foucault, Las palabras y las cosas, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968, pp. 217 y ss
[32]Mauricio Beuchot, Hermenéutica Analogía y Ciencias Humanas,México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México,2014, P.74
[33]Martin Heidegger, Carta sobre el humanismo, Buenos Aires,Editorial Huascar,1972, p 76 y ss.
[34]Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno,1968, p 375 y ss.

En síntesis, la perspectiva *docens* de los derechos humanos, se ubica en la teoría general y particular que la sostiene, es decir, la ciencia de los derechos humanos, entendida como la teoría gramatical, lógica y formal, la teoría de la interpretación semántica y la teoría de la decisión. En la filosofía se tratan los temas de ética, estética, la epistemología, ontología y antropología de los derechos humanos y en la sociología teórica el impacto de dichos derechos en la sociedad, la política y la economía.

Por otro lado, la dimensión *utens* se refiere a la práctica general de los derechos humanos, es decir la transformación, y los hechos reales. Esta compuesta por la empiricidad y los acontecimientos prácticos. Es decir, por la actividad fáctica de la ciencia de los derechos humanos, la filosofía y la razón práctica y la sociologíapragmática de los derechos humanos.

De esta manera, los derechos humanos tienen su teoría general de los derechos humanos o derechos humanos *docens* y la práctica general de los derechos humanos o derechos humanos *utens*.En ambos casos se trata de un fenómeno universal, de derechos naturales, universales, históricos, morales, análogos; es decir derechos humanos y de forma más específica derechos clasistas, económicos, políticos, sociales y culturales.He tomado como base la idea de teoría general del derecho del hermeneuta español, creador de la hermenéutica analítica, Gregorio Robles. Sin embargo, la interpretación es mía.[35]

En el lugar número cinco tenemos a la ley natural, "La ley natural, así como el derecho natural, es el fundamento de los derechos humanos para el iusnaturalismo. Algo se acerca a ello la escuela de los *Moral Rights*, pues, al ser derechos morales, no se quedan en derechos positivos, sino que estánmásallá de la positivación. Su validez no depende de que sean positivados, y con ello se les retira de ese ámbitojurídico y pertenecen al ámbito moral, con lo cual se fundamentan —al igual que la moral— en la antropologíafilosófica y esta en la ontología. No nos escapamos de la

[35]Gregorio Robles, Introducción a la Teoría del Derecho, Madrid, Debate, 1988, p.134

ontología al buscar la fundamentaciónfilosófica de tan importantes derechos”. [36]

Su carácter universal, se observa en que se fundamenta en la existencia de universales análogos, como la dignidad, la naturaleza humana, las necesidades y sobre todo en la lucha de clases, en la espiritualidad de los pobres, en la búsqueda de una nueva sociedad, en la concreción de relaciones de producción de nuevo tipo. De ahí la necesidad de conceptualizar y actuar de manera pertinente, de fundamentar el contenido de los derechos humanos.

Para poder sostener lo abstracto y lo concreto es necesario entender lo siguiente; “La hermenéutica *docens* es le hermenéutica en cuanto a doctrina o teoría general del interpretar y la hermenéutica *utens* es la hermenéutica misma ofreciendo los instrumentos hallados en su estudio teórico para ser aplicados en la práctica, a saber: las reglas de interpretación, que son muy pocas y generales”.[37]

Nos percatamos que tanto para la hermenéutica, los derechos humanos y el derecho existe una vertiente *docens* expresada en una teoría general y una línea *utens* capaz de reflejar su práctica general. Ambas reproducen las partes de una totalidad dialéctica, que nos proporcionan elementos para comprender de forma más completa y suficiente nuestro objeto de estudio. He señalado cinco contribuciones de la hermenéutica analógica al tema que nos concierne, al interior de ellos, visualizamos sus límites y posibilidades que nos permitirán su alcance y realidad.

VI. LA NOCIÓN DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

La filosofía del derecho es la teoría y la práctica de la reflexión, pensamiento y acción del ámbito jurídico. Es un

[36]Mauricio Beuchot, La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos, Hermenéutica analógica y ontología, Santiago de Chile, VERITAS N 25, 2011, p.30

[37]Mauricio Beuchot, op cit, p.23

espacio de pensamiento, donde se construye y reconstituye una perspectiva esencialmente ontológica, ética y antropológica, al formar parte de la filosofía en general. La política como teoría tiene a la ciencia política, con sus componentes; la sintaxis, semántica y pragmática y su formalismo, lo interpretacional y lo decisional, así como la filosofía y la sociología política. La jus-filosofía tiene su mundo y horizonte, en donde se conecta con la ciencia jurídica y la sociología del derecho, para cumplir su cometido.

La misma situación se observa con la educación, la economía y las ciencias sociales y humanas. Algo semejante acontece en el derecho. Todos los saberes mencionados tienen a niveljerárquico una ciencia concreta, una filosofía y una sociología en general y en particular. En ese sentido la teoría general del derecho está formada por la ciencia, la filosofía y la sociología jurídica, al igual, la teoría general de la historia está integrada por la ciencia de la historia, la filosofía y la sociología histórica. Todas ellas forman parte del punto de vista interno de sus saberes. Tal división me parece un poco reduccionista y sumamente parcializada, pero necesaria, para ayudar mínimamente a comprender la situación de los derechos humanos entérminos epistemológicos, metodológicos y funcionales.

También es interesante el paradigma del materialismo histórico compuesto por la totalidad de las ciencias sociales y humanas y el método de la dialéctica. En el esquema de la hermenéutica analógica se transita de la parte al todo, de lo particular a lo universal, del sintagma al paradigma, de la abducción a la interpretación. En el último se camina de lo abstracto a lo concreto, teoría y praxis, de lo universal a lo específico, y de la semejanza a la contradicción.

Al respecto expone nuestro hermeneuta mayor:"¿Qué es la filosofía del derecho? Para responder esa pregunta habría que acudir a la historia de la filosofía del derecho que hemos reseñado antes. Allí se verá lo que la filosofía del derecho ha sido en una especie de visión sociologicista o

historicista; pero también cabe preguntarse, a demás de que ha sido que debe ser."[38]

Como se mira la filosofía del derecho no es fácil de definir, es necesario tener una cultura jurídica y filosófica, capaz de entender no solo el derecho positivo, sino también la falacia naturalista, los principios jurídicos, las antinomias y las paradojas, la anomia y los símbolos, el ser y el deber ser y temáticas similares; todos ellos tópicos vertebrales de la filosofía del derecho. En ese camino hay una serie de peticiones concretas y una interacción activa entre el derecho y la filosofía. Veamos como se plantea.

"Las misma historia de la filosofía del derecho nos hace ver que ella ha consistido en lo que el derecho le pide a la filosofía como reflexión aplicada. Hay elucidaciones que el derecho pide a la filosofía desde algunas de las ramas de esta última; así hay problemas metodológicos o lógicos (ya que la metodología se entiende como lógica aplicada), epistemológicos, éticos o filosófico- morales, antropológicos filosóficos o de filosofía del hombre y ontológicos". [39]

Y es verdad lo afirmado por nuestro autor, el derecho le pide a la filosofía que los dogmáticos y los jueces aprendan a argumentar; que los legisladores puedan interpretar; que los ministerios públicos tengan una ética, una lógica y metodología; que los diputados constituyentes tengan una epistemología y una estética; que los visitadores tengan una filosofía del hombre; que los notarios públicos tengan una hermenéutica de los derechos humanos; que los ministros y magistrados conozcanlas virtudes y los valores y que los policías tenga una axiología y una deontología.

Así contemplamos que: "La hermenéutica busca, pues, sus supuestos o presupuestos, políticos, sociales, éticos, antropológicos y ontológicos, y lo mismo tiene que hacer (al menos mínimamente) la hermenéutica jurídica. Sus

---

[38]Mauricio Beuchot, Hermenéutica analógica y filosofía del derecho, San Luis Potosí, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007, p.104
[39]Mauricio Beuchot, op.cit, p.105

supuestos ontológicos y antropológicos nos remiten al problema de la relación del derecho con su validación o justificación , o su fundamentación filosófica., lo que antes era la relación del derecho positivo con el derecho natural, y que ahora suele plantearse en la línea de los supuestos éticos del derecho, como la relación entre el derecho y la moral o ética. Es la nueva forma de plantear, de manera reunida, los problemas ontológicos- antropológicos (naturaleza humana) y éticos (moral, muy conectado con el social y el político)". [40]

Existe un nexo entre la naturaleza humana y las relaciones sociales, entre lo natural y lo social, entre el derecho natural y el derecho crítico, que nos permita el paso del ser al deber ser, para plantear lo ontológico en primacía sobre lo deontológico, lo antropológico por encima de la nomología, el pluralismo sobre el monismo jurídico. En esta ruta es muy relevante los presupuestos políticos que promete la hermenéutica analógica, lejos del liberalismo y del fundamentalismo de mercadoy cerca de la democracia participativa. Los presupuestos económicos se coloca a un de lado del igualitarismo, del cuestionamiento de la globalización y de la acumulación desenfrenada de capital.

Los presupuestos éticos colocados, por arriba del objetivismo moral y el rechazo al positivismo por su desprecio a los valores; los presupuestos ontológicos afirmando la esencia sobre la nada; los presupuestos personalistas encuadrando a la persona, dotada de principios por encima del animal humano; los presupuestos antropológicos buscando un modelo de hombre bueno y los presupuestos de los derechos humanos explorando la justicia, una humanidad amable y el bien común.

VII. RECOPILACIÓN Y SÍNTESIS

Nos ha quedado claro la importancia de la hermenéutica analógica en el derecho moderno y contemporáneo; así como su relevancia en los derechos humanos para vivir en una sociedad decente. También se ha visto su diferencia con

---

[40] Mauricio Beuchot, op.cit, p.107

la dimensionalidad absolutista típica del legalismo,[41] del normativismo[42] y del escepticismo indeterminista[43].

Por eso, es esencial entender los derechos humanos en la construcción de un derecho y de una sociedad más verdadera. Para ello, exploramos a las ciencias sociales y a las ciencias humanas, para la búsqueda del sentido y poder crear un poco de luz, en lo que históricamente ha sido, es, y será el ser humano. Sus fracasos y aciertos en las revueltas y revoluciones; los éxitos y errores en la construcción de su proyecto de sociedad; sus triunfos y derrotas en el activismo político y social; sus logros y fallos en la configuración de una vida comunitaria; sus límites y posibilidades en el amor, las virtudes, la amistad, las enfermedades y la muerte; su incapacidad para descifrar los símbolos, la mentira, la vulnerabilidad, la doble cara y servilismo ante el poder estatal, y el capital; los coqueteos con los victimarios y su distanciamiento de las victimas y los derechos humanos; sus miedos a las pandemias y al ocaso total; su incapacidad para solidarizarse ante los migrantes, los refugiados y las masas trabajadoras; su inclinación al silencio cómplice y la falta de coraje para acercarse a lo sagrado. Es por eso que nos aproximamos a los saberes alternativos, rechazando los espejismos y falsos paradigmas, para poder interpretar y transformar la crisis económica, sanitaria, y política de nuestra época.

En fin, la apretada síntesis es un poco compleja, ya qué nuestro modelo de ser humano, lo hemos repetido muchas veces, es ser un micro-universo, que refleja el macro-mundo, una diminuta partícula situada en la inmensidad del cosmos, en donde, al conocer la parte visible encontramos el fragmento invisible, para aproximarnos al todo; cuando un pequeño resplandor nos permite encontrar la salida del túnel; sin olvidar que el momento más oscuro y negro de la noche, sé da a punto del amanecer.

---

[41]Paolo Comanducci, Razonamiento Jurídico, México, Fontamara, 1999, pp.128
[42]Hans Kelsen, Teoría pura del derecho, México, Porrúa, 2010, pp. 88 y ss
[43]Anthony Carty, Post-Modern Law, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990, p. 143 - 166

Concluimos; en este, mosaico de acontecimientos una hermenéutica analógica, nos puede dar la llave para abrir la puerta de los derechos humanos.

VIII. BIBLIOGRAFIA

Aristóteles, Ética a Nicómaco, Madrid, Alianza Editorial,2001

Aristóteles, Tratados de Lógica, Madrid, Gredos,1982

Beuchot Mauricio, Antropología Filosófica, Hacia un personalismo analógico-icónico, Salamanca, Fundación Mounier, 2004

BeuchotMauricio, Hermenéutica Analogía y Ciencias Humanas, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2014

Beuchot Mauricio, Hermenéutica analógica y filosofía del derecho, San Luis Potosí, México Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007

Beuchot Mauricio,La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos, Hermenéutica analógica y ontología, Santiago de Chile, Veritas 25, 2011

Beuchot, Mauricio, La Semiótica, Teorías del signo y el lenguaje en la historia, México, Fondo de Cultura Económica, 2014

BeuchotMauricio, Los derechos humanos y su fundamentación filosófica, México, Universidad Iberoamericana, 2002

Beuchot,Mauricio, Tratado de la Hermenéutica Analógica, México, UNAM, 2005

BeuchotMauricio, Reflexiones filosóficas sobre derechos humanos, México, UNAM, 2018

BulyginEugenio, Sobre el status ontológico de los derechos humanos, Alicante, Revista Doxa 4, , Universidad Alicante, 1987

Calvo José, Derecho y Narración, Materiales para una teoría y crítica narrativista del derecho, Madrid, Ariel, 1996

CartyAnthony, Post-Modern Law, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990

Cioran Emille, El inconveniente de haber nacido, Barcelona, Taurus, 1981

ComanducciPaolo, Razonamiento Jurídico, México, Fontamara, 1999

Derrida Jacques, La Fuerza de la Ley, El fundamento Místico de la Autoridad, Alicante Revista DOXA- 11, 1992, Universidad de Alicante

De Aquino Tomás, Suma de Teología, II Parte I-II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993

De las CasasBartolomé, Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Medellín, Universidad de Antioquia, 2011

Foucault Michel,*Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1968

GadamerHans Georg, Verdad y Método, Salamanca, Sígueme, 1977

Gadamer Hans Georg ,Elogio de la Teoría, Barcelona, Ediciones Península, 1993

GuibourgRicardo, Bases Teóricas de la Informática Jurídica, Alicante, Revista DOXA 21-II, Universidad Alicante, 1998

HeideggerMartin, Carta sobre el humanismo, Buenos Aires, Editorial Huascar,1972

Kelsen Hans, Teoría Pura del Derecho, México, Porrúa, 2000

Lipovetski Gilles , La Era del Vacío, Barcelona, Anagrama, 1986

Luhmann [1]Niklas, La sociedad de la sociedad, México, Universidad Iberoamericana, 2006

RicoeurPaul, Lo Justo, Madrid, Caparrós Editores, pp. 207 y ss.

Robles Gregorio, Introducción a la Teoría del Derecho, Madrid, Debate, 1988

Schmitt Carl, El concepto de lo Político, Madrid, Alianza, 1999

Vattimo Gianni, Adiós a la Verdad, Madrid, Gedisa, 2010

VattimoGianni y ZabalaSantiago, Comunismo Hermenéutico, Barcelona, Herder, 2012

INTEGRACIÓN ENTRE SÍ DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y DE ÉSTAS CON LAS CIENCIAS SOCIALES, AL ESTILO DE OCTAVIO PAZ : EL HUMANISMO DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Enrique Aguayo,
México.

Planteamiento

Doble objetivo tiene este apartado: 1. mostrar cómo se integran entre sí las Ciencias Humanas y éstas con las Ciencias Sociales al estilo de Octavio Paz y 2. homenajearlo.

Octavio Paz murió en 1998. A veintiún años de su deceso queremos recordarlo tributándole un pequeño homenaje. Este vocablo viene del latín *homo, -inis*, "hombre". Homenajear a alguien es recordarlo. Hay diversas maneras de recordar a una persona. En el caso de un escritor es leyendo, estudiando y difundiendo su obra. Es lo que hacemos en este vigésimo primer año de su deceso con este breve texto.

Expondremos siete temas: I. integración entre sí de las Ciencias Humanas y las Sociales, II. Historia, III. Literatura, IV. Lingüística, V. Teología, VI. Filosofía y VII. Psicología científica.

I. *Integración entre sí de las Ciencias Humanas y las Sociales*

Llámanse Ciencias Humanas las que de algún modo perfeccionan al hombre. Son siete: Filosofía, Historia, Lingüística, Literatura, Pedagogía, Psicología científica y Teología. Se las puede estudiar y usar separadas, lo que es muy común y normal, como sucede al dedicarse a una de ellas, como profesión, de donde sale el Licenciado en Filosofía, el Licenciado en Historia, etc. También es posible integrarlas, lo que causa las Ciencias Humanas o Humanidades, sobre las que interésanos reflexionar en esta parte.

Denomínanse Ciencias Sociales las que se encargan tanto de la sociedad en sus diferentes aspectos: estructura e

instituciones como de los seres humanos en sociedad. Son seis: Antropología social, Arqueología, Derecho, Economía, Política y Sociología.

Integrar las Ciencias mencionadas es muy simple y, por ende, fácil: el tema a estudiar e investigar lo exponemos desde cada una de las Ciencias Humanas y de las Sociales, las que se necesiten. Pueden ser todas, o dos...

Vamos a ejemplificar con el ilustre e ínclito humanista Octavio Paz, su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, donde une, magistralmente, seis Ciencias Humanas: Historia, Lingüística, Literatura, Teología, Filosofía y Psicología científica. De las Sociales integra tres: Política, Sociología y Derecho. Sólo mostraremos cómo se unen las Ciencias Humanas y las Sociales, luego, no haremos un análisis exhaustivo del mencionado libro, lo cual sería harto interesante y edificante.

La finalidad de Paz es conocer a Sor Juana en su vida y en su obra[1]. Responder seis preguntas guía su estudio:

> ¿Por qué escogió, siendo joven y bonita, la vida monjil?; ¿cuál fue la verdadera índole de sus inclinaciones afectivas y eróticas?; ¿cuál es la significación y el lugar de su poema *Primero sueño* en la historia de la poesía?; ¿cuáles fueron sus relaciones con la jerarquía eclesiástica?; ¿por qué renunció a la pasión de su vida, las letras y el saber?; ¿esa renuncia fue el resultado de una conversión o de una abdicación?[2].

El primer capítulo del libro es El Reino de la Nueva España donde Paz se vale de la Historia. El objetivo es conocer el tiempo donde vivió la monja en estudio[3]; conocer su época: "La mujer y sus poemas, la monja y la intelectual, se insertan en una sociedad: Nueva España al final del siglo XVII"[4].

---

[1] Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz*…, p. 17.
[2] *Ibid*. p. 18.
[3] *Ibid*. p. 17.
[4] *Ibid*. pp. 20 y 23. Desde ahora señalemos que en el libro *Sor Juana*… Paz no diferencia poesía de poema, pero en otro libro sí lo hace: "Cuando la poesía se da como una condensación del azar o es una cristalización de poderes y circunstancias ajenos a la voluntad creadora del poeta, nos enfrentamos a lo poético.

Conocemos a sor Juana por sus escritos: poemas, cartas y obras de teatro, de las cuales Paz hace una crítica literaria[5], filosófica…, pero, asimismo, los considera como si fueran documentos[6] en los que puede leer el pensar y sentir de la monja jerónima.

Los poemas reflejan, diáfanamente, conocimientos filosóficos, por ejemplo sus ideas, sobre todo, platónicas y neoplatónicas, aunque también las hay aristotélicas y neoescolásticas, por lo que Paz se vale de la Filosofía. Igualmente, hay poemas y obras de teatro de tema teológico, Ciencia a la que recurre para entender y conocer a sor Juana.

Si se trata de conocer su psiquismo o su mente y su personalidad, recurre a la Psicología científica, sobre todo la freudiana; somete a sor Juana a una especie de psicoanálisis a través de sus poemas, cosa nada rara: un psicoanalista llega al interior de la mente del psicoanalizado a través de dibujos, de lo que dice, escribe, y demás.

Además de las Ciencias Humanas, Paz se vale de las Ciencias Sociales: Sociología para conocer "la sociedad aristocrática de la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVII"[7]. Como esa sociedad es compleja, recurre a otras Ciencias Sociales como la Política para explicar la estructura del Estado novohispano y la Economía para saber cómo obtenían su sustento cotidiano los novohispanos, etc.

Puesto que nuestra finalidad es mostrar la manera de integrar los dos grupos de Ciencias entre sí y unas con otras con base en una figura relevante de la segunda mitad siglo XVII, empezaremos con la Historia. De hecho, todo el libro es histórico.

Cuando —pasivo o activo, despierto o sonámbulo— el poeta es el hilo conductor y transformador de la corriente poética, estamos en presencia de algo radicalmente distinto: una obra. Un poema es una obra. *Vid*. *El Arco y la Lira,* p. 35.

[5] *Ibid*. pp. 17 y 18.

[6] *Ibid*. p. 138.

[7] *Ibid*. p. 20.

II. *Historia*

Es la Ciencia que

> consiste en la visión retrospectiva y en el estudio crítico de los hechos históricos, indagando su sucesión cronológica, sus relaciones causales, sus afinidades, conexiones, influjos y reacciones, encuadrándolos dentro de una totalidad absoluta o relativa, buscando su interpretación, su explicación y sentido[8].

La Historia es Ciencia humana porque al conocer el pasado se mejora el presente y se evita cometer los mismos errores en el futuro. Al respecto Cicerón: la historia es maestra de la vida[9].

Destacaremos cinco temas con enfoque histórico, el primero de los cuales es la aplicación de un método filosófico y los cuatro restantes son Ciencias sociales: 1. fenomenología de México, 2. Política, 3. Sociología, 4. Economía y 5. Derecho.

1. *Fenomenología de México*

Paz comienza describiéndolo. Tiene dos períodos: Mesoamérica y el "virreinato católico de Nueva España y la República laica independiente de México"[10]. De esos dos mundos, hay afinidad entre Nueva España y el México independiente, pero no entre ambos y las sociedades prehispánicas[11]. La falta de afinidad con Mesoamérica viene de la Conquista porque "fue la gran ruptura, la línea divisoria que parte en dos nuestra historia".

Dentro de la Historia, Paz se desliza, sin mencionarlo, hacia la Filosofía para continuar entendiendo a México: se vale de la dialéctica, a su modo. Las tres sociedades: Mesoamérica, Nueva España y el México independiente están separadas "por una negación". Mesoamérica

---

8 Fraile, *Historia de la filosofía,* T. I, p. 76.
9 *De oratore*, 2, 36.
10 Paz, *Sor Juana*…, p. 32.
11 *Ibid*. p. 33.

> –conjunto de naciones, lenguas, culturas– fue negada por Nueva España. No obstante, Nueva España es ininteligible sin la presencia del mundo indio, como antecedente y como presencia secreta en los usos, las costumbres, las estructuras familiares y políticas, las formas económicas, las artesanías, las leyendas, los mitos y las creencias. A su vez, la República de México niega a Nueva España; al negarla, la prolonga. Cada negación contiene a la sociedad negada –y la contiene, casi siempre, como presencia enmascarada, recubierta[12].

Vemos la dialéctica así: tiene los dos períodos antes mencionados: Mesoamérica y el Virreinato y el México independiente. Al aplicarla, Paz los separa en tres: el segundo niega al primero y el tercero niega al segundo. Hay una tesis y dos antítesis: la tesis es Mesoamérica y las antítesis son el Virreinato que niega a Mesoamérica y el México independiente que niega al Virreinato. No es la dialéctica marxista: tesis, antítesis y síntesis porque el México independiente no emana del choque de las sociedades mesoamericanas con la sociedad novohispana, sino de la negación de ésta surge el México independiente[13].

Que una sociedad niegue a la otra y, a la vez, la contenga nos permite concebir la historia de México "como una yuxtaposición de sociedades distintas"[14].

---

[12] *Ibid*. pp. 32-33.
[13] Paz se vale, en diversas ocasiones, de la dialéctica. P. ej.: habla de "la dialéctica del amor: celos, desvíos, ausencias, olvidos, correspondencia". *Ibid*. p. 141. Esa dialéctica la siente la misma persona en cuanto amada y en cuanto amante. En el primer caso, siente celos, en el segundo, olvidos: al ser olvidada siente celos También se da entre dos: la amante siente celos, olvidos…, respecto de la amada; el olvido niega a los celos… También hay afirmaciones: los desvíos (amar a alguien diferente) causan celos… Entonces, la dialéctica paciana tiene tesis o afirmación y antítesis o negación. Más adelante señalaremos otro uso de la dialéctica
[14] Paz, *Sor Juana*…, p. 34.

2. *Política*

Aún dentro de la Historia, Paz echa mano de una Ciencia social para entender la estructura del gobierno de la nueva España: Política.

La desglosamos en dos incisos: 1. definición y 2. la política en Nueva España.

2.1. *Definición*

Como Ciencia social, la política estudia el gobierno del Estado y sus interrelaciones con los ciudadanos.

En los países democráticos cualquier persona que reúna las condiciones necesarias puede participar activamente en la política. Justo eso la convierte en una Ciencia social cuyo objeto de estudio es la relación de unos con otros, quienes, a veces, coinciden en la ideología política, en ocasiones no, lo que hace que aparezcan diversos Partidos políticos que tienen interrelaciones para que el país vaya por una vía benéfica y constructiva para todos sus miembros.

2.2. *La política en Nueva España*

Mesoamérica fue conquistada y sometida a la Corona española. La Conquista fue una empresa privada ya que la iniciativa vino de un pequeño grupo de hombres que, al lograr su objetivo, se convirtieron en conquistadores. Pero "la acción española fue una empresa imperial: la cruz, la espada y la corona", donde la cruz representa la religión, la espada, lo militar y la corona, lo político. Las tres se fusionaron a fin de procurar la expansión militar española: conquista y evangelización.

Nueva España no fue una colonia, sino un reino más de España, "en teoría igual a los reinos de Castilla, Aragón, Navarra o León"[15].

Tuvo un régimen patrimonial: "Dominación de uno [rey] ayudado por sus servidores y allegados [virrey, oidores…], es

[15] *Ibid*. pp. 35 y 36.

decir, es el gobierno concebido como una extensión de la casa real".

Cuatro títulos-funciones tuvo el virrey: virrey, gobernador, capitán general y presidente de la real Audiencia. Como virrey

> era el *alter ego* del monarca; como gobernador general era una suerte de primer ministro o jefe de gobierno encargado de la administración y de la marcha del reino; como capitán general dirigía la administración de asuntos militares (la capitanía general no era un cargo militar propiamente dicho ni entrañaba mando de tropa, de la misma manera que los presidentes modernos no conducen las operaciones militares aunque son los jefes natos de las fuerzas armadas); como presidente de la real Audiencia dirigía la política general de la nación y administraba la justicia (o sea: había fusión de la política y lo jurídico)[16].

La Iglesia compartió el poder político con el virrey y tenía influencia en la consciencia de la gente a través de la evangelización [conquista espiritual][17].

3. *Sociología*

Manteniéndose en la Historia, nuestro humanista se vale de una Ciencia social para comprender la estructura de la sociedad en que vivió Sor Juana: Sociología.

Trataremos dos temas sociológicos: 1. definición y 2. fenomenología de la sociedad novohispana.

3.1. *Definición*

La Sociología estudia "las formas en las que se organiza socialmente la vida humana"; las diversas maneras como se relacionan las personas y las influencias de unos en otros, influencias de los diferentes aspectos de la vida. P.ej.:

---

[16] *Ibid*. pp. 43-44. Del régimen patrimonial habla Max Weber. *Ibid*. p. 43.
[17] *Cfr*. *ibid*. p. 42.

la influencia de los valores religiosos en “el uso de tecnología asociada con la reproducción”[18].

3.2. *Fenomenología de la sociedad novohispana*

De ese método se vale Paz a fin de describir “algunos rasgos de la sociedad novohispana del siglo XVII”[19]: A) las instituciones sociales, B) la corte virreinal, C) es sociedad premoderna, D) la religión y E) la Economía.

A) *Instituciones sociales*

Típica Institución de la Nueva España fue la encomienda: a un español el rey le encargó indios para trabajar la tierra y hacer diversas tareas manuales, cuyo fruto fue para dos personas: el encomendero y el rey, a quien se le pagaba tributos.

Otra Institución fue el latifundio o “propiedad colectiva de la tierra”. Era doble: la eclesiástica y la de los pueblos y comunidades. Esta segunda fue de origen prehispánico y se fundó “en el vínculo consanguíneo y religioso, el *calpulli*”. El latifundio muestra la división territorial de una comunidad: barrios, cuya disposición estuvo orientada en cuatro regiones basados en los puntos cardinales “correspondientes a las cuatro direcciones del cosmos”. El latifundio “no era divisible ni enajenable”.

La Institución social de la Iglesia tenía en propiedad la tierra; fueron “las órdenes religiosas y el clero secular”. A ellos les perteneció “más de la mitad de la tierra”.

Una cuarta Institución social fue el “ejército profesional de cuyo alto mando estaban excluidos los naturales del país”.

Educativa es la quinta Institución social: es “una especialidad de los clérigos y los miembros de la Iglesia

[18] Calhoun, Craig, *et al.*, *Sociología*, p. 5.
[19] Paz, *Sor Juana…*, p. 20.

dominante"; y de la educación de los aristócratas en la Universidad[20].

B) *La corte virreinal*

Fue un elemento esencial de la Nueva España por ser el "centro y cúspide de la sociedad". Tuvo "una influencia decisiva en la vida política y administrativa […] fue el modelo de la vida social".

Es muy importante conocer la corte virreinal porque ahí vivió sor Juana "durante su primera juventud […] su vida puede verse como la historia de sus relaciones, a un tiempo íntimas, frágiles e inestables, con el palacio virreinal".

La corte fue un "teatro de actividades sociales y culturales no menos que de intrigas y decisiones políticas", también "fue un centro de irradiación moral, literaria y estética". Influyó "en las actitudes y maneras de la gente" que no pertenecía a la corte pero se daba cuenta cómo los cortesanos vivían, cómo se relacionaban entre sí y con personas ajenas a la corte.

Esa influencia "modificó profundamente la vida social y los destinos individuales". Fue "ejemplo de cortesía [buenos modales], costumbres y modas, la corte rigió las maneras de amar y de comer, de velar a los muertos y cortejar a las vivas, de celebrar los natalicios y llorar las ausencias"[21].

Dos misiones civilizadas realizó la corte: a) "transmitió a la sociedad novohispana los modelos de la cultura aristocrática europea"; y b) propuso a "la imaginación colectiva un tipo de sociabilidad distinto a los que ofrecían las otras dos grandes instituciones novohispanas, la Iglesia y la Universidad".

En la época de sor Juana, el modelo insuperable de corte fue la francesa.

Retomemos la política: "El gran instrumento político y cultural de la monarquía absoluta fue la corte, que

---

[20] *Ibid*. pp. 41-43. *Calpulli*, "barrio".
[21] *Ibid*. p. 48.

transformó a los pendencieros barones feudales en servidores del príncipe, esto es, en cortesanos y burócratas".

Asimismo, durante trescientos años la corte virreinal "fue el modelo de lo que hoy llamamos *civilización* y en la Edad Media se llamó *cortesía*"[22].

C) *Sociedad premoderna*

Nueva España fue ortodoxa. La religión dominante fue la católica, lo que constituyó a Nueva España en una sociedad premoderna, diferente a la modernidad de otras potencias europeas.

> Como es sabido, la indiferencia en materia religiosa caracteriza a la expansión imperialista durante la era moderna. Los poderes coloniales de los siglos XIX y XX no se interesaron nunca en la conversión de los habitantes de los territorios dominados. El ejemplo de la India muestra con claridad la diferencia entre la dominación premoderna y la moderna: el dominio islámico convirtió a más de la tercera parte de la población y hoy son musulmanes, sin contar a Paquistán y Bangladesh, unos cincuenta millones de indios, en tanto que, tras más de dos siglos de dominación británica, los cristianos de la India apenas si llegan a diez millones. Para los conquistadores musulmanes el indio convertido era un "hermano"; para el administrador británico, el indio cristiano seguía siendo un "nativo".

Esa diferencia entre el musulmán y el británico, ambos conquistadores, viene del origen "del Estado moderno y de su ideología: el liberalismo burgués, sus distintos matices", uno de los cuales es la indiferencia religiosa proveniente del laicismo del Estado.

De conocer el Estado sabemos si difunde o no su religión. Un Estado liberal y laico, como Inglaterra, no transmite su religión a otros Estados, cosa que sí hace el Estado islámico.

---

[22] *Ibid*. p. 49. Barón viene del germánico *baro*, "hombre libre".

Un Estado se vuelve moderno o adopta la modernidad después de experimentar un cambio radical en su estructura sociopolítica. En el caso de Francia fue la Revolución. Francia adopta la modernidad sin cristianismo ni al estilo protestante ni al católico. Propio de la modernidad es expresarse "no sólo como una crítica de la monarquía absoluta, la corte y el Antiguo Régimen sino también como un ataque a la Iglesia católica"[23].

Nueva España no fue moderna. Por eso, "la evangelización fue la justificación de la conquista y, más tarde, de la dominación española y portuguesa": había que convertir al catolicismo a los infieles de "estas tierras"[24].

D) *Religión*

La religión es la unión libre y voluntaria de la creatura, antes distanciada de Él, "con su Creador reconociéndole como sumo principio y último fin"[25].

Estudia, la Sociología de la religión, las relaciones sociales de los miembros de una misma religión y de éstos con los de religiones distintas.

Incluimos la religión dentro de las Ciencias sociales porque no es individual sino de todos los hombres, incluso, unos pueden ayudar a otros a orientarse hacia Dios, lo que equivale a salvarse. Con el paso del tiempo han surgido diversas maneras de unirse o re-ligarse con Dios lo que da paso a diferentes religiones.

Nos ocuparemos de dos temas: a) elementos de la religión en la Nueva España y b) religión y política.

a) *Elementos de la religión en la Nueva España*

Fue visto, el triunfo militar de los españoles, como

> un cambio religioso: los dioses indios desaparecieron por el horizonte mítico de que habla el poema de

---

[23] *Cfr. ibid.* pp. 50-51. La modernidad en Francia, y en otros países, "fue una consciencia, una interioridad antes de ser una política y una acción". *Ibid.* p. 51.
[24] *Cfr. ibid.* p. 52.
[25] Basave *Tratado de Filosofía*…, p. 236.

> Quetzalcóatl. Pero una sociedad que cree en el tiempo cíclico, ve el fin de un ciclo como el comienzo de otro. La puerta por donde salen las divinidades es la puerta de entrada de otras divinidades. ¿Otras? La fuga de los dioses indios fue su regreso con otros nombres26.

Considerada espiritualmente, "la conquista dejó a las masas indias en la orfandad"[27] porque Cortés derribó, con furia, "los ídolos del Gran Teocalli"; en algunos lugares sobre las ruinas de los templos e ídolos de los indígenas "y a veces con las mismas piedras" levantaba "soberbias catedrales" o, simplemente, un pequeño templo[28].

Por estar desposeídos psíquicamente, los indios aceptaron convertirse al cristianismo: "El bautismo significaba la posibilidad de pertenecer al nuevo orden religioso, jurídico y político de la Nueva España".

Dos funciones tuvo el bautismo que son, a la vez, dos beneficios para el indígena bautizado: ingresar a la nueva sociedad y regresar "al antiguo mundo de lo sagrado". También hubo un doble movimiento del cristianismo: "Los indios se volvieron cristianos" y "la divinidad cristiana y sus vírgenes y santos se indianizaron"[29].

---

[26] Paz, *Sor Juana*…, p. 56. Hay dos narraciones del poema de Quetzalcóatl que relatan dos viajes de él: uno, a la región de los muertos para extraer huesos humanos y elevarlos a la tierra a fin de volver a poblarla. En el segundo viaje navega hacia Oriente abandonando su patria, Tula. Tiempo después, por Oriente llega Hernán Cortés y sus huestes. *Vid*. ambos viajes en León-Portilla, Shorris, *Antigua y Nueva Palabra*, pp. 239-252.
[27] *Ibid*. p. 56.
[28] *Ibid*. p. 52. Un ejemplo de un templo católico construido sobre una pirámide es el Santuario de Nuestra Señora de los Remedios edificado sobre la Gran Pirámide de Cholula, la que fue Teocalli (casa o recinto de dios) donde los nativos veneraron a Chiconaquiahuitl (dios de las nueve lluvias). Ese templo está en el municipio de San Pedro Cholula en el Estado de La Heroica Puebla de Zaragoza.
[29] *Ibid*. p. 57. La imagen de la Virgen de Guadalupe comparte el color de la piel con los indígenas: es morena como la de ellos.

Un ejemplo de una Virgen católica indianizada es la misma Virgen de Guadalupe, quien equivale a Tonatzin-Cihuacóatl venerada en un pequeño templo en el cerro del Tepeyac, destruido el cual los españoles erigieron un templo católico en el mismo lugar.

b) *Religión y política*

Aquí entendemos la política como las directrices que siguieron tanto la monarquía española como la Iglesia respecto a la evangelización de los indígenas.

Dos momentos tuvo esa política: *tabula rasa* y puente. La primera fue del siglo XVI y consistió en salvar a los indios de su idolatría y eliminar sus creencias religiosas; la segunda operó en el siglo XVII y fue “establecer una vía de comunicación, más sobrenatural que natural, entre el mundo indígena y el cristianismo”. Se traza ese puente al “buscar en el paganismo prefiguraciones y signos del cristianismo”[30].

4. *Economía*

Todavía dentro de la Historia, Paz expone breves elementos de la economía novohispana.

Antes digamos que la Economía es una “Ciencia social que estudia la producción, la distribución y el consumo de bienes y servicios”[31].

La organización económica generada por la corte en la época de sor Juana tiene diversas denominaciones: *mercantilista*; desde el punto de vista del Estado, *absolutista*; “los que examinan su modo de gobierno y administración, se inclinan por denominarla […] régimen patrimonial”[32].

Recordemos la encomienda: del trabajo de los indios, en las haciendas y en las minas, los españoles obtenían su sustento diario y tributos para el rey de España

5. *Derecho*

Sin alejarse de la Historia, ahora Paz se desliza hacia la Ciencia social jurídica: Derecho para exponer el modo de impartir la justicia en el virreinato.

---

[30] *Ibid*. p. 59.
[31] Krugman, *Fundamentos de Economía*, p. 2.
[32] Paz, *Sor Juana*…, p. 49.

Expongamos el Derecho en dos incisos: 1. definición y 2. el Derecho en la Nueva España.

5.1. *Definición*

Varios elementos unifica la noción de Derecho: la cosa justa, las facultades y la ley o norma, “según la cual se da la sentencia, de acuerdo a un saber jurídico (ciencia jurídica y jurisprudencia)[33].

Se cataloga el Derecho como Ciencia social porque ordena las relaciones entre los ciudadanos, entre éstos y las instituciones y de ambos con los gobernantes.

5.2. *El Derecho en la Nueva España*

A la Nueva España no llegó la modernidad: la gente no era igual ante la ley; la misma ley aplicaba de modo diferente a indígenas y a españoles: en detrimento de aquéllos y beneficio de éstos[34]. “Los dos polos de la justicia novohispana no eran, como en la sociedad moderna, la legalidad o ilegalidad de la sentencia, sino su severidad o benevolencia. El principio determinante era la *gracia*” del virrey. A ella recurrió sor Juana en favor de un condenado a muerte:

Muerte puede darla cualquiera;
vida, sólo puede hacerlo
Dios; luego sólo con darla
podéis a Dios pareceros[35].

Detenemos aquí el uso de la Historia y de la Sociología a sabiendas de que hay mucho que decir y pasamos a otra Ciencia Humana para aprender a integrarlas al estilo de Octavio Paz.

---

[33] Beuchot, *Hermenéutica analógica y Filosofía del Derecho*, p. 108.
[34] Paz, *Sor Juana*…, p. 40.
[35] *Ibid*. pp. 42-43.

III. *Literatura*

A lo largo de todo el libro Paz utiliza la Literatura pues el material sobre el que reflexiona son los poemas, las obras de teatro y las cartas sorjuaninas. De los poemas suele indicar el estilo de la composición en que los escribió: endechas…, la métrica: sonetos, liras…

Expongamos sus cavilaciones en cuatro incisos: 1. definición de literatura, 2. elementos de Literatura en la Nueva España, 3. villancicos y 4. teatro.

1. *Definición*

La Literatura estudia la expresión correcta y bella a través de la palabra oral y escrita así como las diversas manifestaciones de esa expresión: poesía, teatro…

Es Ciencia porque su objeto de estudio es la expresión, escrita y oral, correcta y bella. En esto ayuda al hombre, lo que la convierte en Ciencia humana.

2. *Elementos de Literatura en la Nueva España*

"Desde su nacimiento la literatura novohispana tuvo consciencia de su dualidad. La sombra *del otro*, verdadero lenguaje de fantasmas, hecho no de palabras sino de murmullos y silencios, aparece ya en los poemas de los poetas del siglo XVI". Inferimos de ese pasaje una de las primeras manifestaciones literarias del virreinato: poesía. Primero fueron las crónicas, después la poesía, teatro y demás.

"La sombra" se la puede ver en la metáfora: una palabra o una expresión que se refiere a otra: se quita ésta y en su lugar se coloca aquélla. V.gr.: la amada tiene ojos azules; la sombra o metáfora es cielo: dirigirse a ella exaltando sus hermosos ojos se hace a través de "cielo": tiene ojos de cielo, o como el cielo, es decir, azules. "El otro" es el lenguaje cotidiano exento de metáforas.

Hay dos corrientes en la poesía novohispana: la culta y la popular o tradicional. La tradicional es la española: "Penetró en México con los conquistadores, pero con sus hijos apareció la poesía cosmopolita", la cual fue representada, en

el siglo XVI, por "Francisco de Terrazas (1525?-1600?) descendiente de uno de los conquistadores". Dicha poesía viene de Garcilaso y Herrera.

"En nuestro siglo XVI conviven romances populares y sonetos renacentistas, canciones devotas y tercetos neoplatónicos, letrillas licenciosas y poemas pastorales que trasplantan la *Aminta* de Tasso a los volcanes de Anáhuac y los lagos de Michoacán"[36].

Trasplantar *Aminta* significa que el escenario del drama pastoral de Tasso son los volcanes del Anáhuac y los lagos de Michoacán.

"Las raíces de la poesía mexicana" están en el "momento de tránsito del renacimiento al Barroco que fue el manierismo del siglo XVI. A través de los manieristas, Terrazas y Balbuena, se realiza el pasaje hacia la poesía barroca". El barroco en la Nueva España tiene dos características: "Fue el período más rico en figuras literarias" y el más largo, pues se extendió "hasta mediados del siglo XVIII".

Paz dice del manierismo, en resumen, ser una modalidad "conceptista, paradójica, filosofante y marcadamente intelectual"; en él "triunfa el concepto" y se "dirige al intelecto". El barroco es una modalidad "metafórica"; en el "triunfa la imagen"; va dirigido "a la vista y a los sentidos"; "dirige al intelecto"[37].

Durante el siglo XVI abundan "las competencias poéticas, llamadas 'justas' y 'palestras' a la manera de los torneos feudales. Sor Juana exalta así a un poeta amigo":

Édipo en los enigmas, tu ingenio,
énfasis intrincados penetra:
físico, si las causas conoce;
lógico, si la forma argumenta[38].

---

[36] *Ibid*. p. 73. Pueden leerse las reflexiones de Octavio Paz sobre la poesía en el T. I., de sus *Obras Completas*, Ed. FCE., México, [2]2014.

Herrera es Francisco de Herrera y Garcilaso es Garcilaso de la Vega (no confundirlo con el Inca).

Aminta es un drama pastoril del escritor italiano Torcuato Tasso, del siglo XVI.

[37] *Ibid*. pp. 75-76.

[38] *Ibid*. p. 78. Palestra del latín *palaestra*, "lugar donde se lucha". En poesía es la misma lucha; es el lugar donde se reúnen las personas a leer y escuchar poemas.

Cabe señalar la versificación de sor Juana: "Es una de las más pulcras y refinadas del idioma. Muy pocos poetas de nuestra lengua la igualan y se cuentan con los dedos los que la aventajan"[39].

Según Irving A. Leonard, el barroco tuvo algunas peculiaridades en los certámenes poéticos:

> Los ecos ("si el alto Apolo la *sagrada agrada*… de veloz tiempo en la *jornada nada*"); los acrósticos; las aliteraciones ("cielos, ¿cómo canciones cantaremos / con corazones casi consumidos?"); poemas que admitían dos o tres lecturas; las poesías "retrógradas", que se podían leer de arriba para abajo y de abajo para arriba; los centones, poemas hechos con versos ajenos, casi siempre de Góngora; las paronomasias ("el inglés con frascos frescos / ebrio con su baba, beba / y haga de la gula, gala / que con él se trata, treta"); los juegos de palabras ("me despierta *odio* al *oído*") y otras lindezas.

A diferencia de algunos críticos, Paz afirma la legitimidad, como recurso, de esos juegos de la poesía[40].

Otro estilo literario en la Nueva España fue "la literatura edificante, al servicio de la evangelización de los naturales"[41].

Las preocupaciones intelectuales novohispanas del siglo XVII se expresaron en el sermón". "Sor Juana, como mujer, no podía decir sermones pero sí podía escribir críticas de ellos. Eso fue justamente lo que hizo en su célebre *Carta atenagórica*"[42] escrita en 1690, cuyo tema es Las finezas de Cristo. ¿Cuál fue la mayor? Criticó un sermón sobre ese

---

[39] *Ibid*. p. 203.

[40] *Ibid*. p. 83. *Acróstico*, del griego *ácros*, "elevado, extremo" y *sticos*, "hilera, línea, verso". Fin de un verso. Poema en que las letras iniciales, medias o finales de los versos forman un vocablo o una frase. *Aliteración*, del latín *ad*, "a" y *littera*, "letra". Repetición sonora del mismo o de los mismos fonemas, sobre todo consonánticos, en una frase. *Retrógrada*, ir hacia atrás, retroceder. *Paronomasia*, del griego *pará* "al lado" y *ónoma*, "nombre". Semejanza entre dos o más vocablos que sólo se diferencian por la vocal acentuada en cada uno de ellos.

[41] *Ibid*. p. 73.

[42] *Ibid*. p. 83. El tema de la *Carta* es teológico. *Vid*. un estudio de esa *Carta* en Aguayo, "Aproximación al pensamiento teológico…".

tópico del P. Antonio Vieyra, S.I., pronunciado cuarenta años atrás, en 1650, y dio su opinión. De esa *Carta* hablaremos más adelante, en la sección dedicada a la Teología.

3. *Villancicos*

Un tipo de poesía que compuso y escribió Sor Juana fue el villancico, el cual estudia Octavio Paz en seis incisos: 1. definición de poesía, 2. origen del villancico, 3. sus temas, 4. su forma, 5. el villancico en la Nueva España y 6. los villancicos de Sor Juana.

3.1. *Definición de poesía*

Paz define la poesía, "arte verbal", como "la palabra rítmica que se *dice* y se *oye*"[43]. En otra parte precisa: poesía es el "arte de hablar en una forma superior"[44]. Unamos, con la Hermenéutica analógica, ambas definiciones: la forma superior es lo rítmico y –añadamos nosotros– lo bello.

Los villancicos de Sor Juan tienen diversos valores: histórico, social, filosófico, métrico y literario, pero el valor supremo es el poético.

Sus poemas nos seducen "ora por su gracia fluida, ora por su transparencia irisada y, siempre, por las razones imponderables de la poesía": profundidad del tema, ser sentida, belleza, prefecta armonía, movimiento de contrastes y vaivenes, etc.[45]

3.2. *Origen del villancico*

Nació en España, en el siglo XV. Se desprende, según Navarro, de "las cantigas de estribillo galaico-portuguesas, derivadas a su vez del zéjel mozárabe". Desde la Edad Media hasta nuestros días "la fortuna poética del villancico ha sido extraordinaria, con la sola excepción de estos últimos años".

[43] *Ibid*. p. 371.
[44] Paz, *El arco y la lira*, p, 35.
[45] *Cfr*. Paz, *Sor Juana*…, pp. 392-393.

En su "período inicial la palabra villancico designaba no una forma poética determinada sino, vagamente, a las canciones a la manera de las que cantaban rústicos y villanos". En efecto –señalemos nosotros–, el vocablo "villancico" deriva de villano, habitante de una villa o trabajador en ésta. A las composiciones elaboradas y cantadas por él se las denominó villancicos.

Hogaño escribir villancicos es sumarse a una tradición poética, lo que nada raro ni malo tiene porque "la novedad no está reñida con la tradición. Incluso podría agregarse que la verdadera originalidad es, siempre, un regreso al principio: el arte es un continuo recomienzo"[46].

3.3. *Temas del villancico*

Dos temas cantaban los villanos: "Eróticos y devotos".

Al decir de Navarro, "en el siglo XVI, y ya con ese nombre, 'el villancico se convirtió en la forma más abundante de la canción lírica'".

Se cantaban los villancicos solos, pero también estaban, "intercalados, en las obras de teatro y en las novelas pastoriles"[47].

3.4. *Forma del villancico*

El modelo básico del villancico, que tiene forma propia, es el siguiente:

> Un poemilla en versos cortos, casi siempre de ocho o seis sílabas, compuesto de un estribillo de dos a cuatro versos que da el tema, la variación o mudanza –que de ordinario es una redondilla– y una vuelta que repite en todo o en parte el estribillo48.

---

[46] *Ibid*. p. 371. Navarro, Tomás, Tomás, *Métrica española*, Nueva York, 1956.
[47] *Idem*. Navarro, *op*. *cit*.
[48] *Idem*. p. 371.

3.5. *El villancico en la Nueva España*

"Desde 1533, en Tlatelolco, los franciscanos representaron, en español y en las lenguas indias, autos, coloquios y otras obras teatrales de índole religiosa".

Fue en Tlaxcala, en 1538, donde se representó un auto dentro del que se cantaba un villancico sobre la caída de Adán y Eva:

¿Para qué comió?
la primera casada,
para qué comió
la fruta vedada[49].

3.6. *Los villancicos de Sor Juana*

Escribió "doce juegos completos de villancicos" entre 1676 y 1691. Cada uno de ellos estaba compuesto "de ocho, nueve o más letras". También compuso "treinta y dos letras para la dedicación del templo de las monjas de San Bernardo, tres para las fiestas de nuestra Señora, cuatro pata la Encarnación, dos para el Nacimiento y cuatro en la profesión de una religiosa". Asimismo, se le atribuyen "otros diez juegos de villancicos […] que con toda seguridad son suyos. En total, escribió 232 poemas".

A ese impresionante número hay que añadir la frecuencia: desde 1676 no hubo año "en que no escribiera un juego de villancicos y a veces dos y hasta tres".

Compuso villancicos para ser cantados en las catedrales de México, Puebla y Oaxaca, y en otros templos[50].

Al empezar "a componer villancicos, el género ya estaba constituido y no era posible cambiar ni su estructura, impuesta por el culto, ni las otras convenciones literarias y

---

[49] *Ibid*. p. 373. *Cfr*. Arróniz, Othón, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, 1979 y Rojas Garcidueñas, José, *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*, México, 1973.
[50] *Ibid*. p. 378. Juego o serie de letras; letras o cantos para una misma festividad. *Cfr*. Méndez Plancarte, Estudio liminar a *Obras Completas de Sor Juan Inés de la Cruz*, T. II, p. LI.

musicales". Lo que aportó fue reanimar los villancicos "con su fantasía y les dios alas con su gracia".

Un elemento sobresaliente en sus villancicos es la alegría: "Ese goce casi físico que nace del hacer bien las cosas". Paz adivina que a ella "le divertía componer esas coplas cantantes y danzante". Él admira "que con una materia ya envejecida por el uso y la repetición haya logrado edificar construcciones tan ligeras y aéreas"[51], es decir, graciosas.

4. *Teatro*

Sor Juana escribió "comedias y autos sacramentales, loas y sainetes"; su teatro "comprende un poco más de un tercio de su obra".

El tema es doble: profano y sagrado. Éste supera a aquél, p.ej., *El divino narciso*[52].

Al respecto destacamos dos temas: 1. características del teatro y 2. el teatro de Sor Juana.

4.1. *Características del teatro*

Cualquier obra de teatro de la época de la monja Jerónima, incluida la suya, tiene varia características: lenguaje culterano, intrigas elaboradas y complejas, es para ser representada en la corte, los personajes, en su lenguaje y en su conducta, se conforman "al estilo y la moral de la clase social a que pertenecen", complejidad en el argumento, choques de situaciones, "debate de ideas, creencias y valores"[53].

4.2. *El teatro de Sor Juana*

Fue escrito para ser representado en "la corte virreinal y los palacios de la aristocracia", consecuentemente, los personajes no actuaban en el "tablado público".

---

[51] *Ibid*. pp. 379-380.
[52] *Ibid*. p. 396.
[53] *Ibid*. pp. 396-397.

Su lenguaje, en los

> momentos de mayor tensión elevado y enfático, casi siempre es ingenioso: juegos de palabras y retruécanos, conceptos y agudezas; las intrigas están hábilmente construidas; en sus dichos y en sus hechos los personajes observan el decoro que les dicta su jerarquía, su edad o sexo, de modo que incluso sus defectos y exageraciones no violan sino confirman los valores sociales.

El conflicto teatral, que da paso al drama y a la comedia, reside en las situaciones mismas, las cuales tienen, como elemento esencial, "la confusión y el equívoco. Mundo de sombras y máscaras". P.ej.:

> *A* enamora a la hermosa *B* pero en el baile de disfraces o entre las sombras del jardín nocturno la confunde con *C*, mientras que *B*, también enamorada de *A*, lo toma en la oscuridad por *D*, que la ama y al que aborrece.

En esa serie de confusiones y de equívocos "el azar combina las cartas una y otra vez hasta que triunfa la verdad… El enredo, los chistes, los diálogos de graciosos enamorados, los bellos versos, todo es perfecto"[54].

A) *Estructura del teatro*

Un teatro ligado íntimamente "a la corte y a los galanteos palaciegos", configura su "escena como una ceremonia". Siguiendo una especie de ritual, las comedias se representaban con las siguientes partes:

> Primero la loa, después los sainetes –uno entre la primera jornada y la segunda, otro entre éste y la tercera– y, como remate, un fin de fiesta. Todo salpicado de bailes y canciones. El conjunto era un *festejo*[55].

[54] *Ibid*. pp. 397-398. A-B…, es la trama de *Los empeños de una casa* y de *Amor es más laberinto*.
[55] *Ibid*. p. 398.

B) *Obras teatrales completas*

Sor Juana escribió completas sus obras de teatro. Sólito era que un autor escribiera la comedia y otro las loas y sainetes. Sor Juana no: redactó todas las partes de sus obras.

Hay dos excepciones. La primera: terminó una obra teatral del escritor Agustín Salazar y Torres (1642-1675), quien redactó una pieza intitulada *El encanto es la hermosura, y el hechizo sin hechizo*, conocida como *La segunda celestina*, que dejó incompleta. Sor Juana la concluyó. Siguiéndola, los críticos la llaman "comedia 'mestiza'" porque la empezó un español y la concluyó una criolla.

Fue representada en Nueva España en 1676 dando a conocer el nombre del autor, pero omitiendo el nombre de la persona que la completó: Sor Juana. "Es explicable: era una monja". Pero ella se las ingenió para comunicarle al público su autoría de acabar el texto de Salazar y Torres: en el segundo sainete de su obra *Los empeños de una casa*, por boca de Muñiz, se refiere a la *Celestina*, obra mestiza (ella y el español Salazar) "y acabada a retazos". Añade la monja:

y si le faltó traza, tuvo trazos,

y con diverso genio

se formó de un trapiche y de un ingenio[56].

La segunda excepción, que ella misma asienta, es de *Amor es más laberinto*: redactó las Jornadas Primera y Tercera; la Segunda es del Licenciado Don Juan de Guevara. Paz dice que esa Segunda Jornada tiene la misma calidad que las de la monja Jerónima[57].

Baste con lo expuesto. Detenemos el uso de la Literatura a sabiendas de que hay mucho que decir pues Paz recurre

---

[56] Sor Juana Inés de la Cruz, *Los empeños de una casa*, Sainete segundo, vv. 55-66. "El genio" es el de ella.

Guillermo Schmidhuber descubrió El final perdido de *La segunda Celestina*, lo estudió y lo prologó. *Cfr*. Paz, *Sor Juana*…, p. 585. El hallazgo de Schmidhuber fue publicado por la Editorial Vuelta en 1989.

[57] Paz, *Sor Juana*…, p. 402. Sor Juana Inés de la Cruz, *Amor es más laberinto,* p. 207.

a ella a lo largo del libro. Pasemos a otra Ciencia Humana para aprender a integrarlas a su estilo.

IV. *Lingüística*

Nos ocupamos de ella en dos temas: 1. definición y 2. aplicación de la lingüística.

1. *Definición*

Es el estudio científico del lenguaje humano articulado.

Como Ciencia humana la lingüística ayuda a dominar la lengua, con lo cual la gente se comunica del mejor modo: una persona es entendida por las demás.

2. *Aplicación de la lingüística*

Una de las partes de la lingüística de que se vale Octavio Paz es la diacronía, que consiste en estudiar los hechos y relaciones lingüísticas a lo largo del tiempo.

Se vale de la diacronía lingüística para analizar el vocablo “civilización”.

A partir del siglo XVIII la dicotomía medieval: paganos / cristianos (helenos / bárbaros en la Antigüedad) “se transformó en la dualidad moderna: civilización / barbarie”.

“La palabra *civilización* tuvo un vocablo precursor, que le abrió ‘el camino’”: *Civilitas, -atis*, “la política, ciudadanía, cortesía, afabilidad, civilidad”.

El primero en definir *civilitas* fue “Erasmo de Rotterdam en un pequeño tratado: *De civilitate morum puerilium*”. Pronto surgieron –según Norbert Elias, citado por Paz– “una *civilité* francesa, una *civilità* italiana, una *civility* inglesa y hasta una *Zivilität* alemana”, pero no una *civilidad* española.

Nebrija registra el vocablo civilidad, pero no hay una civilidad española; el *Diccionario de Autoridades* señala dos sentidos de esa palabra: A) “sociabilidad, urbanidad,

policía"; B) "miseria, mezquindad, ruindad". Esta segunda "acepción era la más popular". El mismo *Diccionario* aclara "la voz *civil*": su "recto significado 'vale por urbano, cortés político… en este sentido no tiene uso y solamente se dice del que es desestimable, mezquino, ruin y de baja condición'".

Por su parte, Corominas indica el sentido, en castellano, de la palabra *civil*: es opuesto a *caballero* "y designó a 'gente menuda', sin nobleza". Originalmente, la oposición fue de *civilis* con *militaris*. Ésta alude a lo "propio del caballero", mientras que *civilis* se refiere a lo "villanesco. Propio del no caballero".

La conclusión de esas reflexiones lingüísticas del vocablo *civilitas* es que en España y sus dominios *civilidad* tuvo, "hasta el siglo XVIII, un sentido peyorativo contrario al del resto de Europa"[58].

Detenemos el uso de la Lingüística, por ser suficiente lo estudiado, a sabiendas de que hay mucho que decir pues Paz echa mano de ella a lo largo del libro. Pasemos a otra Ciencia Humana para aprender a integrarlas a su estilo.

V. *Teología*

Sor Juana es católica, monja y estudiosa de diversas Ciencias entre las cuales no podía faltar la Teología.

Expongámosla en dos incisos: 1. definición y 2. aspectos de la Teología sorjuanina.

---

[58] *Ibid*. p. 53. Elias, Norbert, *La Civilisation des moeurs*, Paris, 1973.

Corominas, J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Berna, 1954.

Frecuentemente Paz recurre al *Diccionario de Autoridades* para aclarar y precisar alguna palabra. *Vid*. *ibid*. pp. 187, 285, 287, n. 1, 368, 417, n. 1, 427, n. 1 y 468.

De civilitate…, *De la urbanidad en las maneras de los niños*.

1. *Definición*

Teología es la ciencia que estudia las verdades reveladas por Dios a los hombres.

Es Ciencia humana porque le ayuda al hombre a entender esas verdades y le muestra cómo debe comportarse con sus semejantes y con Dios, si así lo desea, según esa revelación.

2. *Aspectos de la Teología sorjuanina*

Nuestro premio nobel hace un breve resumen de la *Carta atenagórica* que muestra los conocimientos de sor Juana de la Teología católica y los de él.

El Padre Vieyra pronunció un sermón titulado "del mandato", el jueves santo de 1650, "en la ceremonia del lavatorio" basándose en un versículo del Evangelio de San Juan: "Un mandato nuevo os doy: que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado".

La postura del P. Vieyra en su sermón es extraordinaria: "Al acabar sus días, Cristo no amó más a los hombres –su amor fue, desde el principio, perfecto e infinito: inmejorable y sin aumento ni disminución– pero los efectos, ya que no los afectos, fueron mayores y más extremos: 'Juntó el fin con lo fino'". ¿Cuál fue la mayor fineza de Jesús al final de su vida? "Ésta es, dice Vieyra, 'la materia del sermón'".

Por amor *fino* el P. Vieyra entiende el "que no busca causa ni efecto; ama porque ama y ama para amar". Según Paz, el P. Vieyra "cita una frase de San Bernardo, sólo que, al traducirla del latín al portugués, agrega de su cosecha el adjetivo *fino*. O sea: perpetra una –¿involuntaria?– *fineza* con San Bernardo".

Sor Juana, por su parte, la define así: "¿Es fineza, acaso, tener amor? No, por cierto, sino las demostraciones de amor: ésas se llaman finezas. Aquellos signos exteriores

demostrativos, y acciones que ejercita el amante, siendo su causa motiva el amor, eso se llama fineza”[59].

Una fineza de Cristo en cuanto hombre, dice la monja, fue dar su vida. Al resucitar, no se ausentó porque se quedó “‘presente sacramentado en el cenáculo’. Y esa presencia, como ella misma había dicho en un villancico (345), es un estado que comprende la vida y la muerte pues el Señor *estando glorioso* / está *como muerto*”[60].

Al reflexionar sobre “el amor y la correspondencia” dice sor Juana: “Es el amor de Cristo muy al revés del de los hombres. Los hombres quieren la correspondencia porque es bien propio suyo; Cristo quiere esa misma correspondencia para bien ajeno, que es el de los propios hombres”.

La monja jerónima, a diferencia del P. Vieyra, ve en el amor de Cristo dos elementos: correspondencia y utilidad de ésta. Al respecto, ella afirma: “Cristo quiso la correspondencia para sí, pero la utilidad que resulta de esa correspondencia la quiso para los hombres”[61].

Paz comenta la dificultad a que se enfrentó sor Juana: “La doble naturaleza de Cristo: Hombre y Dios”. Él, no sor Juana, resuelve la dificultad: “La necesidad de correspondencia se origina de su humanidad [de Cristo]; Cristo como Dios, no la necesita. Misterio impenetrable”.

Nueva dificultad a que se enfrenta sor Juana: ¡Por qué Cristo quiere que lo quieran los hombres? No la responde sor Juana. No obstante dice que Cristo nos pide corresponder su amor. Su argumento, para Paz “no muy convincente”, es éste:

---

[59] *Ibid*. pp. 467-468. Atenagórica significa “digna de la sabiduría de Atenea”. *Ibid*. p. 467.
El versículo de San Juan es el 34 del cap. 13.

[60] *Ibid*. p, 470. Al villancico citado le corresponde el no. 345 en las *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*.

[61] *Ibid*. p. 471. Nosotros, no Paz, decimos que esas palabras de sor Juana son claras: al corresponder el amor de Cristo, el hombre ama al prójimo: le da de comer al hambriento, de beber al sediento (*cfr*. *Mt*. 25: 35-40), etc., lo que es la utilidad del amor para el ser humano.

> La necesidad de correspondencia brota del libre albedrío, "carta de libertad auténtica" que Dios le dio al hombre. Puesto que amar a Dios "es el sumo bien del hombre y esto no puede ser sin que el hombre quiera", por esto mismo "quiere Dios, solicita y manda al hombre que lo ame".

Paz señala la semejanza de la postura de sor Juana con la del P. Vieyra. Se diferencian en que ella "traslada la contradicción de la esfera divina a la humana". Según Paz, en el argumento de la monja "el amor de Dios no niega sino que intensifica la libertad humana: por amor a los hombres, Dios los ha hecho libres. Los dos extremos –amor / ser amado– que padece Dios, en cuanto Cristo, los padecen también los hombres en cuanto seres libres".

Al final de la *Carta* sor Juana "expone su propia opinión sobre las finezas divinas", la que desconcierta a Paz porque primero afirmó que "Cristo nos pide correspondencia". Ahora "dice que 'la mayor fineza del Divino Amor son los beneficios que nos deja de hacer' y que ella llama 'beneficios negativos'". Sor Juana ya no habla de las finezas "de Cristo en el fin de su vida; tema de Vieyra, sino de 'las finezas de Dios en cuanto Dios'". Afirma Paz que sor Juana desaparece "el elemento humano de la naturaleza divina, en el que, justamente, reside la originalidad del cristianismo". A Paz le parece extraña la fórmula "Dios en cuanto Dios".

Continúa con el argumento sorjuaniano, que lo considera "de un modo un poco abrupto". Dice de ella: "Conociendo nuestra ingratitud y maldad, Dios nos deja de hacer beneficios", lo cual amerita darle las gracias: "Agradezcamos y ponderemos este primor del Divino Amor en quien el premiar es beneficio, el castigar es beneficio y el suspender los beneficios es el mayor beneficio, y el no hacer finezas la mayor fineza"[62].

Si el amor más alto es el que no busca correspondencia, "debemos amar a Dios no por los favores que nos hace sino

---

[62] *Ibid*. pp. 471-472. Nosotros, no Paz, decimos que las finezas negativas de que habla sor Juana parecen basadas en *Sant*. 4: 3: "Pedís y no recibís, porque pedís mal, para dar satisfacción a vuestras pasiones". La fineza negativa es que Dios no da lo que se le pide porque dañaría a la persona: satisfará sus pasiones.

porque su mayor fineza es no hacernos ningún favor”. De aquí resulta una segunda fineza divina: al dejarnos, Él, de su mano, “acrecienta nuestra libertad”. Paz afirma que “esto último es, sin duda, la consecuencia más notable de la idea de los ‘favores negativos’”.

Al decir de Paz, “la noción de libertad humana como gracia de Dios no desaparece pero cambia, por decirlo así, de coloración: se convierte en un ‘favor negativo’, en una *abstención* divina. En esto sor Juana está más cerca de Pelagio que de San Agustín”.

Paz se desliza hacia la Teología de la época, del siglo XVI, en España y otros lugares:

> Los razonamientos acerca de los “favores negativos” son un eco de las grandes polémicas de su tiempo sobre la gracia y el libre albedrío. Báñez y los dominicos habían hecho del libre albedrío un reflejo de la gracia divina; el jesuita Luis de Molina trató de conciliar libertad y predestinación pero acrecentando la esfera de la libertad. La gracia suficiente era la gracia primera” pero la gracia eficaz obraba no sobre ni por encima sino a través del libre albedrío.

Atendiendo a la postura de sor Juana antes expuesta sobre los “favores negativos” Paz considera que ella se suscribió al molinismo[63].

Consideramos lo hasta aquí dicho como suficiente para mostrar los conocimientos teológicos de nuestro humanista. Detenemos el uso de esta Ciencia a sabiendas de que hay mucho que decir pues Paz recurre a ella en otras partes del libro. Sólo permítasenos añadir dos pasajes más, ajenos a la *Carta atenagórica* pero que muestran sus conocimientos teológicos.

El primero es citar su opinión sobre una comparación que hace el P. Alfonso Méndez Plancarte entre la primera mujer, Eva, y la madre de sor Juana, doña Isabel Ramírez de Santillana. Esta segunda declaró en su testamento “ser madre de seis hijos –cinco mujeres y un hombre–, todos naturales,

---

[63] *Ibid*. pp. 472-473. Según Dorothy Schons –citada por Paz– los agustinos hablaron de la gracia suficiente; de la eficaz, los jesuitas. *Idem*.

los tres primeros concebidos con Pedro Manuel de Asbaje y los otros tres con el capitán Diego Ruiz Lozano”.

Hijos naturales son los concebidos fuera del matrimonio.

Volvamos con Paz: “Al comentar el origen ilegítimo de Juana Inés, el padre Méndez Plancarte dice que estamos ante un ‘trágico enigma’”. Paz no sabe si “el hecho trágico haya sido para los hijos de doña Isabel, pero no veo cómo ni para ellos ni para nadie, pudo ser un enigma. Méndez Plancarte agrega: ‘ese testamento, rebosante de fe y de piedad, trasluce cómo rendiría doña Isabel sus cuentas, libre de aquella culpa –*felix culpa*– que a sor Juana dio el ser y, en ella, tanta gloria a nuestra gente y al mismo Dios’”.

Añadamos lo que nos interesa: *felix culpa* es una expresión que aparece en el Pregón Pascual que se lee en la Vigilia Pascual de la Noche Santa. Destacamos el siguiente texto: “Necesario fue el pecado de Adán, que ha sido borrado por la muerte de Cristo. ¡Feliz la culpa que mereció tal Redentor!”. Octavio Paz conoce y entiende la *felix culpa* y rechaza la analogía de Méndez Plancarte entre Eva y doña Isabel: “Curiosa y sacrílega comparación entre la culpa de Eva y la de doña Isabel”[64].

El segundo comentario paciano que deseamos presentar es una breve reflexión lingüística con visos teológicos: “La prosa [no el verso] es el lenguaje de la historia. Por eso, como para garantizar su veracidad histórica, los autores de los Evangelios usaron la forma de la prosa”[65].

Ahora sí, pasemos a otra Ciencia Humana para aprender a integrarlas al estilo de Octavio Paz.

VI. *Filosofía*

Clásico es el estudio filosófico, literario y mitológico del poema *Primero sueño*, del que sólo expondremos las

---

[64] *Ibid*. p. 98. Rendir cuentas es ante Dios el día de la muerte personal.
[65] *Ibid*. p. 440.

reflexiones filosóficas pacianas, dejando asentado que Paz también lo estudia desde las otras dos perspectivas.

Dice que el tema del poema es "la búsqueda del conocimiento"[66]; "el sueño que nos refiere el poema es una alegoría del acto de conocer"[67]; es "el amor al saber" que es "una pasión nueva en la historia de nuestra poesía". Paz explica su afirmación: lo nuevo no es la pasión, sino "que sor Juana la convirtiese en un tema poético y la presentase con la violencia y la fatalidad del erotismo". Éste es "el amor a la gloria" tan fuerte como "la pasión intelectual" de querer saber y comprender todo. Aunque el conocimiento parezca imposible, "hay que burlar al hado y atreverse"[68]. Permítasenos, en este punto, una breve digresión ya que nos es inevitable hacer una analogía entre sor Juana y Albert Camus: para éste, conocerlo todo es imposible, lo cual vuelve absurda la vida[69]; para la monja jerónima vale la pena intentarlo, pues –añadámoslo nosotros– el saberlo todo, o saber lo más que se pueda, le da sentido a su vida[70].

Con base en el viaje del alma en el sueño, de donde se sigue el dualismo en el ser del hombre [alma-cuerpo], el *Primero sueño* es un poema filosófico[71], cuyo tema es de la Epistemología.

El protagonista del *Sueño* es el alma humana[72] porque en ella se encuentran las facultades de conocimiento.

---

[66] *Ibid*. p. 440.
[67] *Ibid*. p. 455.
[68] *Ibid*. p. 460.
[69] *Cfr*. *El mito de Sísifo*, pp. 27 y 32.
[70] *Cfr*. *Primero Sueño*, VV. 805-806 y 809. En *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Sor Juana dice: «Yo no estudio para escribir, ni menos para enseñar (que fuera en mí desmedida soberbia), sino sólo para ver si con estudiar ignoro menos». LL. 179-182; *cfr*. LL. 1156-1157. De su afición al estudio habla en *ibid*., LL. 293-294, 301, 313, 390-429. También menciona su amor a las letras [estudiar], *ibid*., LL. 171, 190-193, 297, 305, 714.

En su afán por asimilar una lección se autocastigaba: "Se cortaba cinco o seis dedos de pelo" porque, decía, "no le parecía que 'estuviese vestida de cabellos cabeza que estaba desnuda de noticias'". Paz, *Sor Juana*…, p. 109.
[71] Paz, *Sor Juana*…, p. 434.
[72] *Ibid*. p. 440.

Paz no lo dice abiertamente, pero, además de Epistemología, hay en el poema Antropología filosófica y Psicología racional o filosófica. Así dividiremos su estudio.

Hay algo más: durante el sueño el alma vuela "libre de las cadenas del cuerpo" Por ende, "el sueño pone en libertad al alma"[73].

1. *Definición de Filosofía*

Brevemente, la filosofía es la Ciencia que busca la verdad, el bien y la belleza en las diversas regiones de la realidad: política, económica, laboral, deportiva, educativa, etc.

Es Ciencia Humana porque al conocer la verdad y el bien, el hombre, si lo quiere, actuará conforme a ellos.

2. *Antropología*

La dividimos en cuatro incisos: 1. definición de Antropología, 2. microcosmos, 3. el ser del hombre y 4. el cuerpo.

2.1. *Definición de Antropología*

No la propone Paz, sino nosotros. La Antropología es una ciencia filosófica que estudia al hombre en su ser.

2.2. *Microcosmos*

Ni Paz ni sor Juana utilizan la palabra del inciso, sí los escolásticos.

El hombre es un "maravilloso compuesto triplicado" porque es el compendio de los tres reinos naturales; triple porque el alma no sólo está compuesta por "'las cinco sensibles facultades' (los sentidos), sino por las interiores 'que tres rectrices son'". Paz explica esas tres facultades: "Casi seguramente se refiere a las tres funciones del alma según

---

[73] *Ibid*. pp. 443-444.

Platón: la deseante, que pertenece a lo sensible; la razonante, que corresponde a la racional, y la mediadora entre ambas, que puede llamarse la *animosa*, que sirve a la razón para someter al deseo irracional, como el guerrero sirve al magistrado (Platón, *República*, Libro IV)".

Del hombre dice Paz, en el *Primero sueño*, ser

> el punto de convergencia de la creación, y el eslabón entre las criaturas mortales y los espíritus inmortales, compendio absoluto "del ángel, la planta y el bruto". Es una "altiva bajeza" que toca al cielo con la frente pero a la que "el polvo sella" la boca. Criatura doble y contradictoria que se parece al águila de Patmos, "que las estrellas midió y el suelo" o a la estatua de Nabucodonosor, cuya frente era de oro y los pies de barro[74].

Permítasenos una explicación breve sobre el águila y Nabucodonosor. El águila de Patmos es San Juan el evangelista con base en *Ap*. 4: 7, donde él menciona, simbólicamente, tres animales, uno de los cuales es el águila, la que representa lo más rápido que hay en la creación. Es símbolo de San Juan porque desde el prólogo a su Evangelio él "se remonta con vuelo de águila hasta las alturas de la misma divinidad"[75].

Nabucodonosor fue rey de Babilonia. Su sueño, explicado por el profeta Daniel, significa lo siguiente: la cabeza de oro, que es el rey de todo; su imperio es el más poderoso del momento. Los pies de barro representan a un reino en parte débil y en parte fuerte[76].

2.3. *El ser del hombre*

Dado que el poema narra la actividad del alma mientras el cuerpo duerme, fácilmente inferimos el ser del hombre: es compuesto de alma y cuerpo.

---

[74] *Ibid*. pp. 451-452. Paz señala que el águila… y Nabucodonosor son las dos "únicas alusiones a la Biblia en todo el poema". *Idem*.

[75] Salguero, *Biblia Comentada VII*, pp. 369-370.

[76] *Dan*. cap. 2.

"En la historia del pensamiento y la poesía de Occidente esta concepción del alma y el cuerpo como dos entidades independientes y separables fue formulada con extraordinaria calidad por Platón y sus discípulos y continuadores".

Antes de Platón alma y cuerpo se consideraron inseparables, después, y a partir de él, fueron separables:

> Para los griegos homéricos el cuerpo y el alma, *soma* y *psique*, eran consubstanciales; en la *Ilíada* y la *Odisea*, las almas de los muertos no son propiamente espíritus, en el sentido actual de la palabra, sino *sombras*, es decir, entidades compuestas por una materia más tenue que la del cuerpo. Lo mismo ocurría con la noción de espíritu (*pneuma*): era un soplo. La idea del alma como una realidad diferente del cuerpo y separable de éste fue, dice Rohde, "una gota de sangre extranjera en el cuerpo de la cultura griega". Esa gota de sangre, aventura Dodds, fue probablemente escita o tracia. A través de Pitágoras y Empédocles, llegó a Platón y de Platón, en un largo y sinuoso trayecto que se confunde con la historia espiritual de Occidente, hasta nosotros.

Una consecuencia importante se sigue del dualismo alma-cuerpo: "El alma, por ser de naturaleza distinta del cuerpo, puede separarse de su envoltura carnal en momentos excepcionales, como el éxtasis y ciertos sueños".

Alma y cuerpo se oponen: aquélla "es más viva cuando el cuerpo es menos y viceversa". Fácilmente verificamos esa oposición: "Los estados intensamente corporales –los ejercicios físicos, el trabajo manual, la sexualidad– no [son] espirituales"; en cambio, "la vida del espíritu [es] pasiva y sedentaria".

Respecto al *Primero sueño* y referente a la viveza inversa de cuerpo y alma Paz cita a Jenofonte: "Al dormir el cuerpo, el alma revela con mayor claridad su naturaleza divina… el alma se libera del cuerpo en el sueño".

En el poema que analiza Paz si el cuerpo duerme, el alma está despierta.

Cuerpo y alma tienen actividades diferentes: el cuerpo y los sentidos, acción; “el alma y sus facultades, contemplación”.

Puesto que el cuerpo es la envoltura carnal del alma, ésta “es una prisionera del cuerpo, idea que la Iglesia siempre vio con desconfianza y que nunca aprobó”, pero, por una intensa influencia del platonismo, esa idea llegó a “muchos místicos y filósofos cristianos”.

Otra consecuencia tiene el dualismo que venimos exponiendo: “El sueño y el trance extático duplican, en forma transitoria e incompleta, a la muerte: mientras duran, el alma se libera del cuerpo y vuela. Ésta es la tradición que se inserta en el *Primero sueño*”[77].

2.4. *El cuerpo*

Durante el sueño los órganos corporales funcionan: “El corazón, ‘el miembro rey’; el pulmón, ‘imán del viento’; el estómago, ‘templada hoguera de calor humano’”. Aun dormido, el cuerpo “no cesa de trabajar”[78].

En el cuerpo hay dos clases de sentidos: exteriores: “Vista, oído, olfato, tacto y gusto” y sentidos interiores: estimativa, imaginativa, memoria y fantasía (sor Juana no habla del sentido común). Los sentidos interiores recogen “las sensaciones y percepciones de los exteriores, los purifican “y, hechos imágenes”, los transmiten al “alma racional, para que las considere, las piense y las contemple”.

De los sentidos internos el más inmediato a los sentidos exteriores es la estimativa, la cual recibe “los ‘simulacros’ del exterior”, los traslada “a la imaginativa –cuya función es fijar y dar forma a las percepciones y sensaciones– que, a su vez, purificados y ‘para mejor custodia’, las entregaba a la memoria, aunque no se queda en ella sino que

---

[77] Paz, *Sor Juana…*, p. 433. Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational,* University of California, Press, 1963.

Escitas fueron personas de pueblos de origen iranio.

Tracios fueron habitantes del mar Egeo y de las estepas del río Danubio.

[78] *Ibid*. p. 445. En esas líneas Sor Juana habla de la *causa* por la que el cuerpo aun dormido sigue vivo y activo.

ascendían al sentido más alto, la fantasía que formaba con ellos ‘imágenes diversas’”[79].

3. *Psicología racional*

La exponemos en nueve incisos: 1. definición de Psicología racional, 2. funciones del alma, 3. sus facultades, 4. inmortalidad, 5. fantasía, 6. origen del alma, 7. sus objetivos, 8. aspiración del alma y 9. relación del alma con el cuerpo.

3.1. Definición de Psicología racional

Nosotros, no Paz, proponemos la definición de Psicología racional: Ciencia filosófica que estudia el alma en cuanto principio de vida y sus facultades.

3.2. *Funciones del alma*

Sor Juan narra en el poema “la peregrinación de su alma por las esferas supralunares mientras su cuerpo dormía”[80], por ende, una función del alma es contemplar el universo[81].

Aunque Paz no habla de reflexión es claro que una función del alma es hacerla. Así lo inferimos del siguiente texto: “El intelecto, vuelta el alma a su ‘ser inmaterial’, se contemplaba como una centella del Alto Ser”.

Cuando el alma se contempla es el momento de separarse del cuerpo: “El alma, al contemplarse como parte del Alto Ser, ‘con similitud en sí gozaba’. Y [sor Juana] agrega: embelesada en su gozosa contemplación ‘se juzgaba ya casi dividida…’ de aquella ‘cadena corporal’ que la ataba y le impedía volar” (estas ideas de sor Juana, dice Paz, son netamente platónicas)[82].

---

[79] *Ibid*. pp. 446-447.
[80] *Ibid*. p. 432.
[81] *Ibid*. p. 440.
[82] *Ibid*. p. 448. Alto Ser es la divinidad. Paz dice que en el poema sor Juana nunca menciona ni a Dios, ni a Cristo, ni a Dios Padre, ni al Salvador, ni a Jesús. Se

3.3. *Facultades del alma*

Son dos: tanto los sentidos exteriores como los interiores "constituyen el alma sensible (anima secunda) y comunican al alma racional (anima prima) con el mundo y el cuerpo". A su vez, el alma racional contiene dos facultades: "Ratio y Mens: la Razón o Entendimiento, en relación con el alma sensible, y el Intelecto, que es el órgano de la visión espiritual"83.

3.4. *Inmortalidad*

Ya que el alma difiere del cuerpo y puede actuar sin él, conocer, por ejemplo, "es inmortal"[84]: no muere al morir el cuerpo; la corrupción del cuerpo no le afecta al alma.

De paso señalemos que si el alma es distinta del cuerpo, no tiene sexo[85], lo que significa que éste es propio del cuerpo.

3.5. *Fantasía*

Es la más relacionada con el alma intelectual.

La fantasía opera del siguiente modo: va "copiando con sosiego las 'imágenes todas de las cosas' y con su 'pincel invisible' pintaba 'las figuras mentales', 'sin luz' y 'con vistosos colores'". Que no haya luz y sí colores es posible porque –dice Vossler– los colores existen *in potentia* "y se manifiestan, *in actu*". Paz explica que "el pincel de las fantasías es invisible precisamente porque está hecho de luz interior que ilumina las visiones de nuestros sueños". Es una luz invisible e incorpórea porque es "una substancia espiritual bien conocida de los neoplatónicos y de los herméticos". Lo que la fantasía pinta son figuras mentales y la luz es del alma

---

refiere a la divinidad como Alto Ser, Primera Causa o Autor del mundo. *Ibid*. p. 448.

[83] *Ibid*. p. 446.

[84] *Ibid*. p. 445.

[85] *Ibid*. pp. 440 y 454.

racional[86]. A su vez, el alma racional recibe esa luz del Alto Ser[87].

3.6. *Origen del alma*

Es el fuego divino porque el alma "es una 'centella', una chispa" de ese fuego. Paz explica que esa última expresión no es cristiana sino hermética[88].

3.7. *Objetivos del alma*

Separada del cuerpo el alma tiene dos objetivos. Ya señalamos uno: conocerlo todo. El otro es ascender a la "Causa Primera", lo que es una aspiración permanente del alma[89].

3.8. *Aspiración del alma*

Diferente de los místicos cristianos, dice Paz, el alma, en *Primero sueño,*

> no aspira a unirse a Dios como *persona* sino que quiere, a la manera platónica, conocerlo y contemplarlo como Alto Ser y Primera Causa. Ese conocimiento y esa contemplación incluyen las de sus obras, especialmente la más alta: el universo celeste. Fiel a la tradición platónica, sor Juana busca la contemplación del Primer Ser en el conocimiento del universo[90].

3.9. *Relación del alma con el cuerpo*

Sor Juana expone, brevemente, la comunicación del cuerpo con el alma. Se vale de "la teoría de los humores y la de los espíritus vitales, que [ella] no distingue enteramente en su poema". Humores y espíritus vitales "le sirven para

---

86 *Ibid*. p. 447.
87 *Ibid*. p. 449.
88 *Ibid*. p. 448.
89 *Ibid*. p. 449. Paz dice que sor Juana toma la idea del segundo objetivo de "la teología platónica". *Idem*.
90 *Ibid*. pp. 449-450.

pasar del cuerpo dormido al alma despierta”. Ese paso, en resumen de Paz, es así:

> Los cuatro humores se combinan como los cuatro elementos: lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco forman la sangre, la flema, la bilis y la bilis negra o melancolía. Estos humores pasan por un proceso de purificación hasta llegar al cerebro y de ahí a los “sentidos interiores”. Los *espíritus*, por su parte, nacen de la sangre, el calor del hígado los convierte en tenue vapor, se transforman en *espíritus naturales*, pasan después, más refinados, a ser *espíritus vitales* y en el cerebro se convierten en *espíritus animales* […]. Estos espíritus comunican al alma con el cuerpo[91].

4. *Epistemología*

Nos ocupamos de ella en tres tópicos: 1. definición de Epistemología, 2. el conocer del alma y 3. el método para conocer.

4.1. *Definición de Epistemología*

Paz no la define, sino nosotros. La Epistemología es una Ciencia filosófica que estudia el conocimiento y sus efectos como la verdad, la falsedad, etc.

4.2. *El conocer del alma*

Separada del cuerpo el alma asciende para conocer el universo. Esa ascensión tiene dos momentos: triunfo y fracaso. Triunfo porque el Intelecto vio “todo lo criado”. Fracaso por cuanto el Entendimiento “no pudo comprender aquella inmensidad y riqueza”. Efecto del fracaso es: “Así como cerramos los ojos deslumbrados ante la luz demasiado viva del sol, así el alma vaciló, retrocedió y se despeñó en sí misma: no pudo soportar la luz celeste. Vértigo y mareo: fin de la visión”[92].

---

91 *Ibid*. p. 446.
92 *Ibid*. p. 450.

4.3. *El método para conocer*

Pero el Entendimiento no renunció al conocimiento y a comprender. Buscó otros métodos: "O reducirse a un solo asunto o 'discurrir uno por uno' cada ente y cada cosa, hasta hacerlos entrar en las diez 'artificiosas categorías'". Son éstas las aristotélicas[93]: una substancia y nueve accidentes, los cuales son: acción, cantidad, cualidad, hábito, lugar, pasión, tiempo, relación y sitio[94]. A esas categorías sor Juana las llama "mentales fantasías", expresión que equivale, explica Paz, a "conceptos racionales".

El método primero fue ascender el alma "a la esfera superior; allá tuvo una visión de tal modo intensa, vasta y luminosa, que la deslumbró y la cegó; repuesta de su ofuscamiento, quiso subir de nuevo, ahora peldaño por peldaño, pero no pudo; cuando dudaba sobre qué otro camino tomar, salió el Sol y el cuerpo despertó"[95].

De los tres métodos recién mencionados, el alma optó por el tercero: "Ascender, peldaño por peldaño, del reino mineral, al vegetal y de éste al animal"[96] hasta llegar a la Causa Primera.

Consideramos suficiente lo expuesto para mostrar los conocimientos filosóficos de Paz. Detenemos el uso de esta Ciencia sabiendo que hay mucho que decir pues la utiliza en otras partes del libro.

VII. *Psicología científica*

La exponemos en dos incisos: 1. definición de Psicología y 2. elementos de la psicología (mente) de sor Juana.

1. *Definición de Psicología*

Grosso modo, Psicología es la Ciencia que estudia la mente en su estructura: consciente, sub e inconsciente y en

---

[93] *Idem*.
[94] Aristóteles, *Metafísica*, V, VI, VII y XI.
[95] Paz, *Sor Juana*…, p. 441.
[96] *Ibid*. p. 450.

su contenido: vivencias positivas como las bellas y negativas como los dolorosos fracasos y frustraciones.

La Psicología científica es Ciencia humana porque ayuda al hombre a mejorar su vida y sus relaciones interhumanas a través del psicoanálisis. Se la llama científica para diferenciarla de la Psicología filosófica o racional.

2. *Elementos de la psicología (mente) de sor Juana*

Muy poco sabemos de la infancia de sor Juana, dos o tres vivencias que ella misma apunta en su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*[97] y lo que dice en su obra de teatro *Los empeños de una casa*, donde ella, sin expresarlo abiertamente, es doña Leonor[98]. Diez años de su vida, los de su juventud en la corte virreinal, nos están velados[99].

También es poquísimo lo que sabemos de su familia "y nada nos dice de lo que fue sin duda la clave de su situación psíquica: la naturaleza de sus vínculos con el triángulo compuesto por su madre y sus dos amantes"[100]. Éstos fueron Manuel de Asbaje y Vargas Machuca[101] y Diego Ruiz Lozano[102]. Paz duda acerca de si la monja conoció a su padre o no. Si lo conoció, ¿dejó de verlo cuando él y doña Isabel se separaron y ya nada supo de él? "Desapareció íntegramente de la vida de Isabel y de sus hijas". Esto último sucedió cuando sor Juana tenía unos cinco o seis años, quizá antes[103].

Más que física y de convivencia diaria, la relación de la monja con su padre fue imaginaria: de una presente con un ausente (en la casa donde nació y vivió ella). "Las relaciones con los ausentes están a la merced de nuestra subjetividad: el ausente es una proyección de nuestros deseos, odios y

---

[97] Sor Filotea de la Cruz es el pseudónimo de Manuel Fernández de Santa Cruz, Obispo de Puebla. *Ibid*. pp. 488-489.
[98] Paz, *Sor Juana*…, pp. 134-135 y 145.
[99] *Ibid*. p. 123.
[100] *Ibid*. p. 109.
[101] *Ibid*. p. 98. La grafía del apellido Asbaje puede ser: "Asbaje o Asvaje o Azuaje". *Idem*.
[102] *Ibid*. pp. 109 y 110.
[103] *Ibid*. p. 109.

temores. Experimentamos la ausencia como vacío pero es un vacío que llenamos con nuestras imaginaciones".

Sin duda, sor Juana se hizo una imagen de su padre y, de algún modo, la proyectó. "La proyección infantil de la imagen paterna, en sí misma compleja, debe haber sido en ella singularmente complicada y contradictoria" porque hubo tres figuras masculinas en su vida que se mezclaron: "La del padre biológico Pedro Manuel de Abaje; la de su substituto y rival, Diego Ruiz Lozano; y la del abuelo, con el que vivió y al que, casi seguramente, consideraba como su verdadero padre", al que perdió a muy temprana edad: el abuelo murió en 1656, cuando ella tenía ocho años[104].

> Justamente porque en su casa debe haberse hablado poco de Asbaje, ella y sus hermanas sin duda tenían una idea más bien fantástica de su figura. Ya mujer, Juana Inés no habló nunca de él salvo de manera indirecta y para referirse a su estirpe vascongada. De todos modos, es imposible que la imagen legendaria del padre no haya estado teñida de rencor por su abandono. Rencor y, probablemente, secreta y despechada admiración.

Seguramente sor Juana adquirió consciencia de que su padre "era un ausente que nunca regresaría". Es posible que ella lo matara y enterrara simbólicamente, quizá antes de 1669, previo "a la toma de velo". "Matar en sueños al que queremos y que nos ha dejado es una compensación frecuente entre los niños y los enamorados. Con esto quiero decir que el padre no sólo fue un ausente sino un fantasma para Juana Inés".

Paz sabe que Pedro de Asbaje fue un fantasma para sor Juana porque los poemas amorosos de ella "no giran nunca en torno a la presencia del amado sino de una imagen, forma fantástica ceñida por la memoria o el deseo. La persona querida aparece como un ser de humo, una sombra esculpida por

---

[104] *Ibid*. p. 110. Los abuelos maternos de sor Juana fueron Pedro Ramírez de Santillana y Beatriz Rendón.

Sor Juana nació en 1648. Sólito es fijar su fecha de nacimiento en 1651, el 12 de noviembre, pero hay buenas razones para creer que nació en 1648. *Vid*. *ibid*. pp. 97-98.

la mente". Un ejemplo de esos poemas amorosos son unas liras (213), "justamente famosas, en las que una mujer llora la ausencia de su marido difunto. En ese poema sor Juana representa el papel de la viuda con una convicción que va más allá de la retórica barroca". Otro poema, unas endechas (71), también apasionadas, manifiesta "con expresiones aún más vivas el sentimiento que padece una mujer amante de su marido".

A nuestro humanista le parecen ambiguos los sentimientos de sor Juana "ante el fantasma de su padre". Si no muerto, el ausente iba desapareciendo. Su ausencia causa "nostalgia e idealización: en nuestra fantasía los ausentes se agigantan y se vuelven héroes o monstruos". Como nada sabía de su padre: si fue "un aventurero o un pobre diablo, un hidalgo libertino o un sacerdote indigno", sus sentimientos fueron "de pena y vergüenza", no de orgullo. Sea lo que fuere, "la imagen que tuvo de su padre […] fue una mezcla de resentimiento, nostalgia y –¿por qué no?– secreta admiración".

La actitud de la monja jerónima da a entender que "mató imaginariamente a su padre y lo enterró en el silencio" pero lo desenterró con su poesía y ambos (su padre y ella) se transfiguraron: sor Juana "fue su vida y él su marido muerto".

Simbólicamente matar al padre o a la madre para, después, simbólicamente substituirlo es una "situación arquetípica" estudiada por Freud. En sor Juana hay algo más: si es verdadera la suposición de Paz, ella, siendo niña,

> mata a su padre, no a su madre y esto indica una inversión de sexo y de valores. Doble transgresión: matar a la imagen de su padre y asumir así no la imagen de la madre sino la masculina. Pero esta "masculinización", a su vez, es separada en un segundo movimiento de su vida psíquica: Juana Inés convierte el fantasma paterno en el espectro de su marido y ella se transforma en su viuda. Así se realiza la identificación con la madre –la verdadera viuda, aunque no legal– y la "masculinización" se trueca en

> "feminización": Juana Inés substituye idealmente a su madre[105].

Señalemos, de paso, el desliz de Paz hacia la Filosofía. Aunque trata la psicología de sor Juana, se vale de la dialéctica: matar al padre y *no* asumir la imagen de la madre, lo cual es una negación; una afirmación: convierte el fantasma de su padre en el espectro de su marido.

Baste lo hasta aquí dicho para mostrar los conocimientos psicológicos de Paz. Detenemos el uso de esta Ciencia a sabiendas de que hay mucho que decir pues se vale de ella en otros capítulos del libro.

Conclusión

Gracias a la Hermenéutica analógica pudimos separar cada Ciencia humana de que se vale Octavio Paz para aproximarnos al conocimiento tanto del ser como de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz.

Cabe destacar que la analogía es un elemento que utiliza él, en su poesía y en su prosa[106].

Bibliografía

Paz, Octavio, Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe, en Obras Completas, T. 5, Ed. FCE., México, 1998.

_____, El arco y la lira, en Obras Completas, T. I, Ed. FCE., México, ²2014.

---

[105] *Ibid*. pp. 110-111. Que el padre de sor Juana pudiera haber sido un sacerdote es hipotético pero basado en un documento: Alberto G. Salceda y Guillermo Ramírez España encontraron una fe de bautismo en la parroquia de Chimalhuacán, "a cuya jurisdicción pertenecía Nepantla", lugar de nacimiento de Sor Juana. Esa fe de bautismo es de una niña de nombre "'Inés', hija de la Iglesia", cuyos padrinos fueron Miguel Ramírez y Beatriz Ramírez, hermanos de doña Isabel, la madre de Sor Juana. Tal documento está firmado "por un fraile F. (o H.) de Asvaje". Éste ¿es un pariente del padre de sor Juana o es su padre "y de sus dos hermanas mayores"? No hay modo de saberlo, pero no deja de ser llamativo. *Idem*. p. 98.

[106] Paz, *La nueva Analogía*.

_____, La Nueva Analogía, Discurso de Ingreso al Colegio Nacional, en Obras Completas, T. I, Ed. FCE., México, [2]2014.

Aguayo, Enrique, “Aproximación al pensamiento teológico de Sor Juana Inés de la Cruz”, en Logos, n. 68, Ed. ULSA, 1995.

Basave Fernández del Valle, Agustín, Tratado de Filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación, Ed. Limusa, México, 1995.

Beuchot, Mauricio, Hermenéutica analógica y Filosofía del Derecho, Ed. Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México, 2007.

Calhoun, Craig, et al., Sociología, tr. José C. Lisón Arcal, Ed. McGraw Hill, Madrid, España, [7]2000.

Camus, Albert, El mito de Sísifo, tr. Luis Echávarri, Ed. Losada, S. A., Bs. As., Argentina, 1981.

Fraile, Guillermo, Historia de la filosofía, T. I, Ed. BAC, Madrid, España, [4]1976.

Krugman, Paul, Robin Wells y Kathryn Graddy, Fundamentos de Economía, tr. Alejandro Estruch Manjón, Ed. Reverté, Barcelona, España, 2012.

León-Portilla, Miguel y Earl Shorris, Antigua y Nueva Palabra, Ed. Aguilar, México, D. F., 2004.

Méndez Plancarte, Alfonso, Estudio liminar a Obras Completas de Sor Juan Inés de la Cruz, T. II, Ed. Instituto Mexiquense de Cultura-FCE., México, 1995.

Salguero, José, OP., Biblia Comentada VII (último). Epístolas católicas. Apocalipsis, Ed. BAC, Madrid, España, 1975.

Sor Juan Inés de la Cruz, Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz, T. II, Ed. Instituto Mexiquense de Cultura-FCE., México, 1995.

_____, Amor es más laberinto, en Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz, T. IV, Ed. Instituto Mexiquense de Cultura-FCE., México, 1995.

_____, Los empeños de una casa, en Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz, T. IV, Ed. Instituto Mexiquense de Cultura-FCE., México, 1995.

LLEVAR EL AMOR AL RIGOR DEL CONCEPTO. UNIVOCIDAD Y ANALOGÍA EN *EL FENÓMENO ERÓTICO* DE JEAN-LUC MARION

Marcos Jasminoy,
Buenos Aires,
Argentina.

Resumen:

En el comienzo de “El silencio del amor”, texto que sirve como introducción a *El fenómeno erótico*, sostiene Marion que los filósofos no hablan del amor porque saben mejor que nadie “que ya no disponemos de las palabras para decirlo, ni de *los conceptos* para pensarlo, ni de las fuerzas para celebrarlo” (*FE*, 7). Dos páginas después, no obstante, el plural (“los” conceptos) desaparece para dejarle su lugar al singular: “ya no tenemos *un concepto* del amor” (*FE*, 9). A lo largo del libro, Marion insistirá con la necesidad de buscar *un concepto unívoco del amor*. ¿Cuáles son los motivos de esta exigencia? ¿Qué dispositivos teóricos pone en juego? ¿Y qué consecuencias tiene?

Palabras clave:

amor – concepto – univocidad – analogía – Jean-Luc Marion – Duns Scoto

Introducción

En el comienzo de “El silencio del amor”, texto que sirve como introducción a *El fenómeno erótico*, sostiene Marion que los filósofos no hablan del amor porque saben mejor que nadie “que ya no disponemos de las palabras para decirlo, ni de *los conceptos* para pensarlo, ni de las fuerzas para celebrarlo”. Dos páginas después, no obstante, el plural (“los” conceptos) desaparece para dejarle su lugar al singular: “ya no tenemos *un concepto* del amor”. En esas primeras páginas, así como en el último parágrafo del libro, Marion

insistirá con la necesidad de buscar *un concepto unívoco del amor*. ¿Cuáles son los motivos de esta exigencia? ¿Y qué consecuencias tiene?

Este trabajo tiene como objetivo determinar los motivos nos esclarecidos de la insistencia en la *univocidad del amor*, así como las consecuencias que acarrea la decisión de llevar el amor al "rigor del concepto". Para ello seguiremos un camino en cinco pasos. En primer lugar (1), mostraremos los términos en que es planteada esta exigencia. En segundo lugar (2), cuáles son las pretensiones y el alcance del método —a saber, el método *fenomenológico*— con que se acomete la empresa de *conceptualización* del amor. El esclarecimiento de estos temas llevará, en tercer lugar (3), al descubrimiento de ciertos *motivos* extra-fenomenológicos subyacentes, particularmente de orden teológico. A continuación (4), describiré lo que, en virtud de ciertos paralelos que guarda con el pensamiento del autor medieval Juan Duns Scoto, denomino *estrategia escotista*: el dispositivo teórico que Marion pone en juego en vistas a legitimar su tratamiento del tema del *amor de Dios*. En quinto lugar (5), a partir del paralelismo con Duns Scoto, se determinarán las consecuencias que acarrea la empresa de llevar el amor a un único y mismo *concepto*. En la conclusión se esbozan algunas consideraciones, a la par que se dejan abiertas varias preguntas, sobre los estatutos fenomenológicos de la univocidad y, también, de la analogía.

1. De la unidad a la univocidad

El esfuerzo de Marion, según deja traslucir "El silencio del amor", pareciera estar puesto en llevar el amor al "rigor del concepto". En esto estribaría el acercamiento propiamente *filosófico*, a diferencia del de otros discursos como la poesía, la novela, la teología y el psicoanálisis. El problema que identifica Marion en la filosofía es, precisamente, que no tiene un concepto del amor. E insiste en que:

> sin un concepto, cada vez que pronunciamos la palabra 'amor' o hilvanamos 'palabras de amor', literalmente ya no sabemos lo que decimos y, de hecho, no

> decimos nada. Sin un concepto, claro que podemos sentir violentamente tal o cual disposición erótica, pero no podemos describirla, ni distinguirla de otras disposiciones eróticas, ni siquiera de la disposiciones no eróticas, muchos menos articularlas en un acto justo y sensato.

En vistas a comenzar con esta tarea de formar *un* concepto o idea "clara y distinta" del amor y admitiendo que "el comienzo lo decide siempre todo", Marion se propone identificar las decisiones que impidieron a la filosofía pensar el amor, para luego, en un segundo momento, invertirlas. Así, pues, afirma que "el concepto de amor ha sucumbido porque la filosofía rechazó simultáneamente su unidad, su racionalidad y su primacía (en primer lugar sobre el ser)".

Al analizar la primera decisión, a saber, el rechazo de la *unidad* del amor, Marion sostiene que el concepto de amor queda comprometido si se distinguen desde el principio, como si fuera algo evidente de suyo, acepciones divergentes o irrenconciliables, es decir, dicotomías como aquella que hay entre ἔρως y ἀγάπη. Frente a esto, un concepto serio de amor debería destacarse por su *unidad* o, más precisamente, "por su potencia para mantener unidas significaciones que el pensamiento no erótico recorta, extiende y desgarra a la medida de sus prejuicios" y, por eso, "todo el esfuerzo consiste en mantener indivisa tanto tiempo como sea posible la túnica única del amor".

El análisis de la *unidad* se desplaza rápidamente, sin embargo, hacia una defensa de la *univocidad* del amor. Así, en la misma página se lee: "El amor unívoco no puede decirse más que en *un solo sentido*". Este desplazamiento (de la *unidad* hacia la *univocidad*) se mantiene hasta el final de la obra, donde puede leerse que el amor "no se dice y no se da más que en un sentido único, estrictamente unívoco". Marion exige un *amor unívoco* que no se diga más que en *un* sentido y, de este modo, transforma la *necesidad de unidad* en *exigencia de univocidad*.

2. El programa "fenomenológico" de *El fenómeno erótico* y el "orden del amor"

El camino para acercarse al concepto unívoco del amor toma la forma de unas *meditaciones*, pero no ya *metafísicas*, al modo cartesiano, sino *eróticas*. Al describir el proceder de este meditar, Marion enumera una serie de características metodológicas que, de manera más o menos directa, remiten al método fenomenológico. Habla, por ejemplo, de "volver a las cosas mismas" y describe una suerte de *Destruktion* heideggeriana (con algo de la *Vorurteilslosigkeit* husserliana): "En primer lugar, no podremos basarnos en las adquisiciones de la tradición, sino que deberemos desconfiar de ella, ya que en cada paso se tratará de 'destruirla' a fin de abrir un camino hacia lo que la metafísica ha pasado por alto". Añade que, dada la imposibilidad de garantizar que se cumpla el programa que intenta volver a las cosas mismas, hay que tratar "no apartarnos de ellas desde un principio asumiendo teorías como si fueran hechos" ni "presuponer ningún léxico, construyendo cada concepto a partir de los fenómenos". Este programa fenomenológico se resume en tratar de "no contar ni contarse historias, sino dejar que aparezca aquello de lo cual se habla —el fenómeno erótico".

¿Pero se atiene Marion realmente a este programa fenomenológico en *El fenómeno erótico*? Para empezar, y con respecto a la cuestión que nos ocupa, se puede sospechar de la pretensión de no presuponer ningún léxico. El desplazamiento desde la *unidad* del fenómeno a la *univocidad* parecería ya poner en jaque esta cuestión, pues la univocidad es un término del léxico filosófico de larga tradición. Por otro lado, ¿desconfía realmente Marion, como dice, de las "adquisiciones de la tradición" y las deconstruye? Las páginas finales del libro, donde abundan las afirmaciones sobre el *amor de Dios*, llevan a pensar que, más bien, hay de fondo una serie de *presupuestos teológicos* no explicitados. Por supuesto, a casi un siglo de la publicación de *Ser y tiempo*, es algo que prácticamente va de suyo que no hay comprensión sin *presupuestos*, sino que es desde ellos de donde parte toda tentativa de comprensión. Y, por otra parte, como nota Jean-Yves Lacoste, el tema de Dios no es algo exclusivo del

ámbito de la teología, o de la experiencia religiosa, o de la filosofía, sino que implica el conjunto de sus preguntas y perspectivas. Entonces, ¿por qué Marion, en vez de disimular estos presupuestos teológicos, no los hace explícitos?

El motivo parece ser que su recorrido *filosófico* hacia *temas teológicos* (o, más precisamente, *cristianos*) busca explícitamente, y sin dejar de reconocerlo como una opción válida, una alternativa al acercamiento *hermenéutico*. Es lo que sostiene en el texto "La 'philosophie chrétienne' — herméneutique o heuristique?", donde propone entender la filosofía cristiana no ya como *hermenéutica* sino como "heurística de la caridad". Allí retoma la definición de Etienne Gilson, que llama filosofía cristiana "*a toda filosofía que, aun cuando haga distinción formal de los órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón*". Este auxilio no solo ofrece toda una serie de temas que de otro modo serían inalcanzables, sino también una *interpretación* particular de ellos —a saber, la de la Revelación cristiana—, en virtud de la cual la filosofía cristiana admitiría ser leída como *hermenéutica*. Pero la tesis de Marion es que hay una segunda lectura posible, la *heurística*, según la cual hay un orden de nuevos fenómenos, "un nuevo continente teórico a ser explorado", que no podría llegar a la manifestación si no fuera por la *caridad* cristiana. Es, en definitiva, una nueva versión de la tesis pascaliana del "orden del amor", que está por encima de los órdenes de la carne y el espíritu.

La reducción erótica que propone Marion en *El fenómeno erótico* puede ser entendida como una vía de acceso a dicho *orden del amor*, orden en el que progresivamente se va avanzando a través de múltiples medios, figuras, momentos, actos y estadios. Este tránsito espiralado (pues avanza dando vueltas sobre los mismos motivos una y otra vez) se resume en las tres formulaciones de la reducción. Al momento de enunciar la primera formulación de la reducción erótica —a saber, "¿me aman —desde otro lugar?"—, él mismo dice: "entro en el reino del amor".

Así pues, si la reducción erótica es una versión fenomenológica del orden del amor pascaliano, entonces podría argumentarse que desde este orden —o, al menos, desde el

nivel más profundo que introduce la tercera formulación: “Tú me amaste primero”— es *legítimo*, en términos metodológicos, referirse a temas como el amor de Dios y otros que parecieran, en principio, desbordar el campo de lo estrictamente filosófico. Y, en efecto, en el último parágrafo de *El fenómeno erótico*, Marion se refiere al punto de vista de “aquellos que gozan del privilegio de amar y de hacerse amar”, y sostiene que desde allí

> las paradojas se desvanecen, o más bien aparecen con su propia visibilidad, clara y distinta en su *orden*, con una evidencia serena aunque condicional; la evidencia de los fenómenos eróticos no se manifiesta en efecto sino bajo la condición de que se acepte su lógica propia —la que instaura la operación inaugural de la reducción erótica.

Por ello, prosigue Marion, el amor no admite otra razón y otra lógica “que no sean las suyas y sólo se vuelve legible a partir de ellas”. Aun aceptando como plausible esta hipótesis, el hecho de que haya fenómenos que sean accesibles tan solo en el “orden del amor” no alcanza para dar cuenta de la pretendida univocidad del concepto de amor. Al menos, Marion no se detiene a describir cómo lo haría. Esto conduce irremediablemente a la pregunta de si no hay acaso algo más que motive la *exigencia de univocidad*.

3. Los motivos teológicos cristianos de la exigencia de univocidad

La respuesta a la pregunta sobre estos motivos la encontramos en dos entrevistas realizada a Marion. En la primera, del año 2000 —es decir, anterior a la publicación de *El fenómeno erótico*—, dice Marion que la característica formal del discurso “amoroso” en la tradición de comentarios al *Cantar de los cantares*

> proviene del hecho de que en ellos amar se dice y se hace unívocamente. El amor conserva siempre un solo y mismo sentido. El amor fija el único concepto que no es analógico; todos los otros están sometidos a la analogía: el Ser, el Bien, lo Bello, lo verdadero, según el principio de que por muy grande que sea la

> semejanza entre Dios y la criatura siempre debe preservarse una desemejanza mayor. Este principio sólo admite una excepción: el amor.

El entrevistador insiste: "¿Pero porqué es tan importante ir en busca de semejante univocidad?". Y Marion responde:

> La gracia, para utilizar un sustituto más tardío a la noción de amor, sólo puede operar la divinización si el amor que siento por el hombre es idéntico al amor que Dios siente por mí y que yo, al menos en mi intención, siento por Dios. El amor es unívoco, sino no hay divinización —ni, por otra parte, encarnación. En nombre de la divinización que exige la encarnación (de acuerdo con el principio de que "Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios"), es necesario que el amor permanezca sin ambigüedad, sin desdoblamiento, en suma, unívoco. Este es un punto sobre el que el cristianismo jamás transigió. La conversión sólo es posible si el amor permanece unívoco. La univocidad es una de las adquisiciones del pensamiento pre-aristotélico y del pensamiento cristiano y, por el contrario, la equivocidad de la noción de amor caracteriza a la modernidad. Vivimos repitiendo amor al deber, 'amor sagrado a la patria', a la libertad, a los 'valores', y en realidad estamos confiándonos más bien a la pasión, al deseo, a la patología o al inconsciente. No se puede esquivar el conflicto entre ambos. El desafío intelectual del nihilismo proviene del hecho de que ya no tenemos ningún acceso a la univocidad del amor. La pregunta por el sentido de la palabra 'amor' —¿es la benevolencia, la caridad, el deseo, etc.?— demuestra la pérdida completa de la univocidad esencial de su concepto unívoco. Y no disponemos de este recurso para definir una doctrina radical del ego porque el amor se nos escapa. La crisis de cualquier doctrina del ego coincide evidentemente con la desaparición de la univocidad original del amor.

La *divinización*, a la que hace referencia Marion, indica en la teología cristiana —y específicamente en la católica— una participación del ser humano en la vida divina por obra de la gracia divina, por la cual este no pierde, no

obstante, su naturaleza humana finita. Desde tiempos de Atanasio se la considera la razón última de la encarnación, es decir, de la unidad divino-humana en Cristo. Esta doctrina se encuentra, con sus bemoles, en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, así como en la mayoría de los teólogos sistemáticos contemporáneos, entre los que cabe mencionar a Hans Urs von Balthasar, que ha influido notablemente en Marion.

En el caso de Duns Scoto, el tema de la divinización amerita un pequeño *excursus* teológico, teniendo en cuenta que guarda similitudes con la postura que deja traslucir Marion y que puede servir de clave interpretativa para el análisis filosófico de las partes 4 y 5 de este trabajo. En Scoto, la divinización debe entenderse a partir de otros conceptos centrales de su teología: la *gracia,* el *cristocentrismo* y la *encarnación* como síntesis de finito e infinito y como prolongación de la *creación*. La gracia, en primer lugar, es para Scoto "la participación en la vida divina". Por ella el ser humano es elevado gratuitamente al nivel de lo divino o, en otras palabras, toma forma divina: "el alma se hace deiforme gracias a la especial inhabitación de Dios, como el carbón se convierte en fuego, igniforme, mediante el fuego que está presente en él". La encarnación, por su parte, conforma el vínculo entre divinidad y humanidad. En Cristo, para Scoto, se encuentran lo infinito y lo finito, lo necesario y lo contingente, lo eterno y lo temporal. Cristo obra como mediación entre el Creador y la criatura, salvando la infinita trascendencia de Dios. Así, "el ser infinito, comunicándose en el amor, hace que el ser finito entre el ámbito divino y, de algún modo, se divinice e infinitice". En otras palabras, para Scoto, como para Marion, la encarnación de Dios posibilita la divinización del ser humano.

En el contexto teológico del siglo XIII era frecuente preguntarse por los motivos de la encarnación, más allá de su correlación con la divinización. A la larga, prevaleció la respuesta de Tomás de Aquino: el principal motivo sería la redención de los hombres. El presupuesto es que la humanidad debe ser redimida *porque* hay pecado en el mundo. Así, pues, "si no hubiera habido pecado en el mundo, Cristo no hubiera venido a él ni se hubiera encarnado". Frente a esta

postura —para la cual la encarnación viene a *subsanar* el pecado— , Scoto propone ver a la encarnación más bien como continuación de la creación, originada en "un acto de perfecta libertad por parte de Dios, pero siguiendo un proyecto o plan integral y racional, donde Cristo está al principio, al centro y al final, como alfa y omega de todo lo creado". Se trasluce acá el cristocentrismo de Scoto, que hace de Cristo el eje de toda la creación. Aun más, Cristo "es la obra suprema de la creación, en la que Dios puede espejearse adecuadamente y recibir de él la glorificación y el honor que se merece". Así pues, para Scoto la encarnación "hay que atribuirla únicamente a la misericordia y bondad divinas", a su amor infinito.

Volvamos ahora a Marion. En la segunda entrevista, de 2003 —es decir, el año de publicación de *El fenómeno erótico*—, el entrevistador le pregunta si acaso excluye de su análisis fenomenológico el "amor de Dios", en el doble sentido del amor que va *hacia* Él como del que viene *desde* Él. En la respuesta, Marion se refiere a "múltiples motivos por los cuales no pretender acceder demasiado rápido a la cuestión del amor de Dios".

El primer motivo es *metodológico.* La filosofía en general y la fenomenología en particular cometerían una peligrosa *hybris* si pretendieran alcanzar algo cuyo sentido y cuya autoridad advienen por Revelación. Por eso, "no se trata solamente de una prohibición proveniente de la filosofía (neutralidad teológica de la crítica, ateísmo metodológico de la reducción, etc.), sino en primer lugar de la altura de lo teológico mismo…".

El segundo motivo es *conceptual*: "antes de hablar del amor hacia Dios o del que viene de Dios, sería necesario primero alcanzar un concepto un poco riguroso del amor como tal", que sea "complejo, original y no periférico". Y aclara que, para no caer en el error de derivar este concepto "de la lógica o de la representación, del deseo o de la necesidad, de la voluntad, de la subjetividad o de la comunidad ya instituidas", él intentó "un comienzo radical, más acá de la duda misma, por la reducción erótica".

El tercer motivo conduce a la cuestión de la *univocidad*. Para Marion, "pasar rápidamente al amor de Dios (en su doble sentido) constituye la escapatoria más frecuente para evitar pensar el amor en su concepto", pues permite oponer "un amor patológico, posesivo, sensual, irracional, etc. (el nuestro), a un amor puro, desinteresado, racional, intelectual, etc. —en breve, aquel que no pone en práctica nadie…". Y remata:

> Sobre todo —y a mis ojos, este es el punto esencial—, desde un punto de vista estrictamente teológico (bíblico), si el uso del amor deviene equívoco entre el hombre y Dios, entonces —siguiendo el adagio de los Padres de que sólo es salvado lo que es asumido— la divinización, la 'sinfonía', la comunión se vuelven imposibles entre ellos [Dios y el hombre]. La teología cristiana puede (y sin duda debe) aceptar la equivocidad del ser, del conocimiento y de la racionalidad, pero no puede admitir aquella del amor. *Solo el amor es digno de fe, porque solo él nos hace eventualmente actuar como Dios*. Y Dios no se revela en Jesucristo más que para manifestar no solamente que él se realiza como amor, sino también que, en consecuencia, nosotros podemos realizarnos en él por el mismo y único amor.

Así pues, Marion no solo hace una *heurística de la caridad*, es decir, no solo toma fenómenos provenientes del "orden del amor" tal como los trata la teología, para pensar *filosóficamente* a partir de ellos, sino que su propio recorrido filosófico está orientado previamente por motivos teológicos muy precisos que, sin embargo, quedan encubiertos. Admitirlos al comienzo de *El fenómeno erótico* significaría admitir la impotencia del programa "fenomenológico" que intenta seguir.

4. La estrategia escotista

A pesar de los recaudos metodológicos de Marion, es evidente que a sus "meditaciones eróticas" les subyace, al menos *operativamente*, una serie de presupuestos teológicos del cristianismo. Para comprender mejor cómo operan estos

presupuestos en la *exigencia de univocidad*, es preciso poner al descubierto un dispositivo teórico que Marion pone en juego en *El fenómeno erótico* y que, en virtud de ciertos paralelos que guarda con el pensamiento del autor medieval Juan Duns Scoto, denominaré *estrategia escotista*. A lo que apunte este dispositivo, en última instancia, es a legitimar el particular tratamiento del tema del *amor de Dios* que se hace explícito al final del libro.

La preocupación de Marion con la *univocidad del amor* guarda más de una similitud con la tesis de la *univocidad del ser* de Duns Scoto. El *Doctor Sutil* fue, sin duda, un gran filósofo, pero piensa en primer lugar como teólogo. Su tesis sobre la univocidad del ser no es tan solo una proposición metafísica, sino que es un intento por encontrar una legitimación para el *conocimiento natural* de Dios, pues “si no hubiera un concepto unívoco [de ser], válido para Dios y las criaturas, al hombre le resultaría imposible el conocimiento de la realidad divina”. El presupuesto gnoseológico-metafísico de fondo es que “el objeto propio del entendimiento es el ente en cuanto ente”.

El desarrollo de la doctrina escotista de la univocidad del ser debe entenderse en el contexto de su disputa con el concepto de *analogía* de Enrique de Gante, para quien el concepto primero y común de ente “contiene todas las cosas en su extensión análoga”, pues la trascendencia de Dios debe permanecer radicalmente distinta de lo creado, sin comunidad real, sino tan solo comunidad *nominal*. La analogía es este nivel *intermedio* entre la equivocidad y la univocidad, ambiguo, que es a la vez uno y múltiple. En cambio, en la perspectiva de Scoto es la univocidad la que mejor “traduce la unidad, la identidad y la comunidad quiditativas del *concepto* de ente”. Para ambos, más allá de que la defiendan o la critiquen, la analogía no se encuentra en el nivel del juicio (o sea, como una proposición articulada), sino en nivel lógico del *concepto*.

Además del tratamiento de la cuestión en el plano del *concepto*, pueden identificarse dos pasos principales en la estrategia de Scoto sobre el conocimiento de Dios. En primer lugar, reduce la analogía a la *equivocidad*. Esto lo lleva a

abandonar la equivocidad en pos de la univocidad entre Dios y las criaturas:

> Digo que Dios no es tanto concebido por un concepto análogo con el de la criatura, es decir, completamente distinto al que se dice de la criatura, sino por un concepto unívoco a Él y la criatura. Y para que no haya disputa sobre el nombre de univocidad, llamo concepto unívoco a aquel que en tal medida es uno que su unidad es suficiente para la contradicción cuando se le afirma y se le niega de lo mismo, o también, sea el término medio de un silogismo, de modo tal que los extremos unidos por él se vinculen sin que se concluya una falacia de equivocación.

Así, pues, para Scoto "no cabe hablar de un concepto intermedio, o tenemos un mismo concepto o bien son dos conceptos distintos". ¿Pero entonces Dios y las criaturas "son" "lo mismo"? En realidad, el *modo* de ser de Dios y el de las criaturas son diversos. El concepto mismo de ser "no forma parte esencial de ninguno de ellos, sino que se encuentra determinado por eso que constituye a ambos como aquel que cada uno es". La diferencia entre Dios y las criaturas no está en su diversidad *real* y no se basa en una comparación entre ellos, sino que la diferencia radica "en el modo intrínseco en que cada uno despliega o puede desplegar su determinación propia".

El segundo paso de la estrategia tiene que ver, precisamente, con este *modo*, y consiste en afirmar que Dios *es* en el modo de la *infinitud* y las criaturas *son* en el modo de la *finitud*. El par finitud-infinitud, como tal y estrictamente, *no es*: se trata de una de las *passiones disiunctivae entis*, es decir, una suerte de propiedades trascendentales *disyuntivas*, "que cualifican el ser en forma polar (infinito-finito, necesario-posible, creado-increado, acto-potencia)" según una "primacía de virtualidad del ser". Así, pues, el *ser común*

> se dice tanto en las criaturas como en Dios, pero hay un salto cualitativo que se resuelve calificando a cada extremo mediante el par finito-infinito. Esta visión esencialista empobrece la condición real de los entes porque los priva de sus características peculiares. La determinación de la comunidad del ser es poco

> convincente porque no se sale del formalismo: se intenta explicar la realidad desde un plano lógico sin referirse directamente a las cosas.

Marion tiene en vistas un problema semejante y lo resuelve con una estrategia análoga. El problema no es ya el del *conocimiento de Dios,* sino el del *amor de Dios,* en su doble sentido: el amor del ser humano a Dios y el amor de Dios al ser humano. Marion está atento, además, a dos "corolarios" teológicos, uno en cada sentido: la divinización (del ser humano hacia Dios) y la encarnación (de Dios hacia el ser humano). Para mantener la posibilidad de ambos sentidos de amor y, más particularmente, de ambos corolarios, Marion presupone, como Scoto, que el planteo está al nivel del *concepto,* y luego busca defender la univocidad del concepto de amor. Para ello, como primer paso, reduce la analogía a la equivocidad, al plantear la siguiente alternativa: o bien el amor tiene "un sentido único, estrictamente unívoco", o bien "se lo diversifica en acepciones sutiles y diversificadas hasta la equivocidad", que en vez de contribuir a analizarlo mejor, lo disuelven y lo dejan escapar.

Luego Marion examina cinco supuestas dicotomías entre extremos equívocos que pondrían en jaque la univocidad radical y las disuelve todas: 1) entre el supuesto amor a objetos mundanos y el amor (a otro); 2) entre el amor erótico y el amor amistoso; 3) entre amor exclusivo erotizado por la carne y el amor libre a *varios* amigos; 4) entre ἔρως y ἀγάπη; y 5), finalmente, entre el amor de Dios y el amor del ser humano. Este último punto es el que me interesa, en tanto queda en evidencia el segundo paso de la estrategia escotista de Marion: "Dios ama como amamos nosotros, de acuerdo a la única reducción erótica", puesto que "no se revela solamente por amor y como amor; también se revela por los medios, las figuras, los momentos, los actos y los estadios del amor, del único amor, el que también nosotros practicamos". No obstante, tal como en Scoto lo que separa a Dios y las creaturas es la *infinitud* del primero, Marion sostiene que "Dios ama en el mismo sentido que nosotros", excepto por una "diferencia infinita": que "simplemente ama infinitamente mejor que nosotros".

5. ¿Constitución eroto-teológica de la fenomenología de la donación?

Marion, como Duns Scoto antes que él, se inclina —más de lo que se lo permitiría un método fenomenológico bien llevado a cabo— hacia un *teologismo*. Cabe aquí recordar la descripción del teologismo de aquel que, curiosamente, inspiró la idea de *filosofía cristiana* de Marion, Etienne Gilson:

> Cuando los teólogos —sea cual sea la doctrina particular de cada uno— intentan rehacer la Filosofía para acomodarla a sus propias creencias, les impulsa a ello la sincera convicción de que la Filosofía de por sí es una cosa excelente, tan excelente que sería una vergüenza dejarla perecer. Por otra parte, si la verdad revelada es, por hipótesis, verdad absoluta, no queda otro camino para salvar la Filosofía que mostrar que sus enseñanzas se identifican sustancialmente con las de la religión revelada. Los diversos sistemas a que esta actitud ha dado lugar han sido casi siempre sublimes e impresionantes, alguna vez profundos, y muy raramente irrelevantes. A menudo han sido fuente de progreso filosóficos, debido a la sinceridad de su intención y a su audacia para encararse con los más altos problemas de la Metafísica. Tienen aspecto de Filosofía, se expresan como Filosofía y, a veces, se los estudia y explica en las escuelas como Filosofía; pero, de hecho, no pasan de ser teologías en traje filosófico.

Pero cabe aun una posibilidad más radical: que Marion no solo haga “teología en traje filosófico”, sino que abra la puerta también, y sin quererlo, a un tipo de saber muy cercano a la metafísica onto-teológica de la que tantas veces se ha querido distanciar. Pues su insistencia en el “concepto” lo acercaría nuevamente a Duns Scoto. Al destruir la teoría de la analogía y refundarla de manera subsidiaria sobre la *univocidad*, el pensamiento de Scoto no destruye la metafísica, sino que la salva, en la medida en que es la condición de posibilidad de la metafísica en su esencia y hace posible su articulación *onto-teológica*. Desde el momento en que Scoto sostiene que la naturaleza del ente es común, neutra, indiferente a lo creado y al Creador, instaura una metafísica del

ente en cuanto ente, *previa* a toda elaboración teológica. Se trata propiamente, aun sin este nombre, de una *ontología*, que a partir de este momento pasa al primer plano de la metafísica, anticipándose a lo que luego será llamado *metaphysica generalis,* y deja a Dios como competencia de lo que luego se conocerá como una *metaphysica specialis*. Así, todo conocimiento ulterior de Dios presupondrá el *concepto unívoco de ente*.

Con este gesto, Duns Scoto da comienzo a la *metafísica como onto-teología.* En virtud de este gesto inaugural Olivier Boulnois señala que el pensamiento de Scoto ocupa un lugar "raramente percibido, pero central, en las controversias contemporáneas, sobre la estructura de la metafísica, sobre su superación en una meditación de la caridad y sobre la importancia de la teología para comprender la génesis de nuestro presente". Pero Boulnois va más allá, pues sostiene que Scoto construye la metafísica como onto-teología "porque pretende tener un punto de vista trascendental respecto a ella: el de una teología de la caridad, cuya ontología sólo es una pieza necesaria, pero particular. Desde esta perspectiva, la metafísica ya no aparece como la cuestión última". De esta manera, el análisis de la relación del ser humano con Dios se desplaza desde lo intelectual (el problema del "conocimiento de Dios") a la *unión por el amor o la caridad*. Boulnois concluye que "la pregunta fundamental no es la de la metafísica como ciencia, sino la de la teología".

Si aceptamos el diagnóstico de Boulnois, pareciera que los caminos de Marion y Scoto terminarían confluyendo. Pero hay una diferencia fundamental: Marion quiere hacer filosofía y no teología. De hecho, en las primeras páginas de *El fenómeno erótico* reconoce que la teología sabe de lo que se trata el amor, pero, agrega, "lo sabe demasiado bien como para evitar imponerme alguna vez una interpretación tan directa mediante la Pasión que llega a anular mis pasiones — sin tomarse el tiempo de hacerle justicia a su fenomenalidad, ni darle un sentido a su inmanencia". Así, pues, la empresa de Marion lleva más lejos la cuestión: la pregunta fundamental no es ni la de la metafísica ni la de la teología, sino la de

una disciplina que pueda estudiar al amor en su univocidad, *antes* de determinarlo como humano o divino.

Así como en Scoto asistimos al momento histórico en el que la metafísica encuentra su unidad y su fundamento en el plano del *concepto*, es decir, al momento en que se instaura la metafísica moderna como *onto-teología*, cabe preguntarse finalmente si acaso no asistimos en el caso de Marion a la instauración de la fenomenología —llamada a ser el *relevo* de la metafísica— *pos*moderna como *eroto-teología*. Y quién sabe qué diversas formas del amor vayan a quedar ocultas en este nuevo capítulo del *silencio del amor*.

Consideraciones finales sobre la univocidad y la analogía

En un artículo escrito en 1983, inmediatamente después de la publicación de *Dios sin el ser*, Jean Yves-Lacoste ya había advertido la inclinación de Marion hacia la univocidad y el rechazo a la analogía. Allí sostiene que el motivo se halla en la aceptación sin suficiente criticidad de la tesis heideggeriana sobre la constitución onto-teológica de la metafísica, así como del concepto de *diferencia ontológica* (que no deja lugar para algo así como la analogía del ser). Para Lacoste, el argumento de fondo de *Dios sin el ser* puede resumirse en que la metafísica ha perdido toda posibilidad de pensar la divinidad de Dios porque lo ha pensado en el campo preestablecido del ser y, por tanto, está condenada a pensar a Dios idolátricamente como un ente; por eso, queriendo todavía pensar a Dios, la solución que encuentra Marion es pensar a Dios *sin el ser*. Pero este argumento, sostiene Lacoste, presupone la *Seinsfrage* heideggeriana, dentro de la cual *ser* se dice *unívocamente* de todo ente, con lo cual, si hubiera un Dios, sería *ente*, con todo los problemas que esto implica. La *Seinsfrage* replicaría entonces el mecanismo onto-teológico: mientras la ingenuidad onto-teológica subordinaba la cuestión del ser a una cuestión sobre el ente, y anexaba a Dios al ente, la *Seinsfrage*, por su parte, subordina también drásticamente Dios al ser, al considerarlo un ente entre otros. Así, aquello que descalificaría a la razón filosófica a pronunciar con pertinencia el nombre de Dios sería el

rechazo de la analogía, "jamás tematizado pero sistemáticamente evidente".

Dios sin el ser está organizado, según Lacoste, por una suerte de quiasmo según el cual la metafísica habría *pensado al ser* y, concomitantemente, a Dios *después del ser*; mientras que la teología habría de *pensar a Dios como amor* y, así, al ser *después del amor divino*. No obstante, el ser puede pensarse según (el concepto de) Dios, en vez de según el *esse in communi*. E, inversamente, el amor puede ser considerado en la analogía, instituida por el acto de creación, entre la bondad de Dios y la bondad de lo creado. De esta manera, concluye Lacoste, hace falta aun tematizar la *analogia caritatis* según la cual el Dios siempre más grande es también un Dios siempre más próximo, y según la cual la pregunta sobre el bien, la relación, el amor y el don, es una pregunta sobre lo creado *después* de haber sido pregunta sobre Dios. Dios, entonces, excede la analogía tanto como el rechazo a la analogía.

Cabe entonces preguntarse si hay alguna razón *filosófica* que impida pensar una *analogía del amor* y si obedece acaso el rechazo a la analogía al rechazo previo a la metafísica. A la pregunta de si su empresa restaura lo que solía llamarse una "metafísica del amor", Marion responde en la entrevista ya citada de 2003, que en ningún caso pretende seguir ese camino, precisamente porque la metafísica, en su sentido estricto, no ha puesto sino obstáculos a la elaboración de un concepto de amor, "no solamente teológico, sino antes filosófico". Y agrega:

> En este sentido, *El fenómeno erótico* recapitula y se apoya sobre todo en mi trabajo anterior de 'destrucción' de la historia de la metafísica y de recuperación de la filosofía que le sigue al nuevo comienzo fenomenológico. Espero al menos un resultado de este largo camino: contribuir a plantear una vez más la pregunta del amor —en la gloria de su univocidad radical.

Así pues, la analogía pareciera ser, a los ojos de Marion, uno de estos obstáculos para pensar al amor que quedan destruidos al destruir la metafísica misma. Como contrapartida,

expresa su confianza en un concepto unívoco de amor con una expresión por lo menos curiosa: “en la gloria de su univocidad radical”. Esta *gloria* —que recuerda tanto a Hans Urs von Balthasar como a Levinas— es una propiedad del *fenómeno saturado* que había sido ya tematizada en el famoso artículo que lleva ese nombre y retomada en los mismo términos en *Siendo dado.* Allí, al definir al fenómeno saturado según la cualidad como *insoportable*, dice que se trata de algo “que nuestra mirada no puede sostener; se experimenta ese visible como insostenible para la mirada porque la colma sin medida, a la manera del *ídolo*”. La intuición satura cualitativamente la intención, la excede. Así, agrega Marion, “la *gloria* de lo visible pesa entonces con todo su peso, es decir, pesa demasiado. Lo que aquí pesa hasta hacer sufrir no se llama ni desgracia, ni pena, ni falta, sino más bien, éxito, *gloria*, gozo.”

Así pues, si la univocidad es gloriosa, como afirmaba Marion en la entrevista, significa que puede ser leída como un fenómeno saturado. ¿Son entonces la univocidad y la analogía curiosos casos de *fenómenos saturados*? ¿Basta con decir que los fenómenos saturados (entre los que sin duda encontramos al amor) son “sin analogía” con la experiencia previa para excluir a la analogía misma del campo de fenomenalidad del amor? ¿No es la *univocidad del amor*, en última instancia, un *ídolo conceptual* que “consigna lo divino a la medida de una mirada humana”? ¿Y no se halla en la analogía, por el contrario, la riqueza del *ícono*?

Desde luego, algunas de las conclusiones a las que arriba Marion son muy sugerentes. En este sentido, no es difícil concordar con Marion cuando muestra lo agápico que es ἔρως y lo erótico que es ἀγάπη. También es convincente la idea de que fuera de la reducción erótica no hay amor ni amante, es decir, la idea de que el amor tiene su lógica propia y que sólo se comprende desde el amor mismo. Pero, en cualquier caso, eso no implica necesariamente que tenga un sentido único.

Dice Marion que “todos los casos del amor *convergen* en que el amante pierde su primacía y que se expone en toda ocasión”... ¿Pero acaso esta convergencia no implica ya pensarlo *análogamente*? El léxico del propio Marion en otra obra

pareciera confirmarlo: en *Dios sin el ser*, Marion menciona la diferencia tomista entre analogia como *proportio* y como *proportionalitas* y dice que la primera "se limita a referir varios términos a un *punto focal*, sin que haya necesariamente una medida común entre este y aquellos". Así pues, si se admite que "converger" es "referirse a un punto focal", el propio Marion está más cerca de la analogía de lo que cree.

No obstante, pareciera evidente que hay *diversas formas* de perder la primacía y de exponerse. ¿Por qué entonces pensar la convergencia como un sentido único y unívoco? En mi opinión, lo que Marion quiere decir es que *desde fuera* de la reducción erótica —es decir, en la *actitud natural* o en las otras reducciones— pareciera haber diferentes tipos de amor, pero que *desde dentro* de ella todos estos tipos se sostienen en un mismo fenómeno. Así pues, lo que en actitud natural o reducción epistémica o aun en reducción ontológica todavía puede ser considerado *equívocamente*, en el plano erótico no admite sino *univocidad*. Scoto sostenía algo parecido: la analogía o equivocidad valen para el *orden físico*, o aun el *orden metafísico*, pero al referirnos al ámbito del *concepto* del ser (y, por tanto, a la *lógica* como condición de posibilidad de la *metafísica*) hay que dar el salto hacia la univocidad. En este sentido, en opinión de Boulnois, la destrucción escotista de la analogía desplaza la cuestión de la diversidad de sentidos del ser a su unidad trascendental, de la realidad de las cosas a la inteligibilidad del concepto, es decir, de la *metafísica* a la *lógica*. Se trata de un movimiento muy similar al desplazamiento que hemos visto hacer a Marion desde la *necesidad de unidad* a la *exigencia de univocidad*, lo que lleva a preguntarse qué tan fiel es la *inteligibilidad del concepto de amor* a la *realidad de los diversos amores*, qué tan cercana está la unidad de la *lógica erótica* de Marion a la *diversidad de sentidos del amor*.

Los problemas concernientes a la *exigencia de univocidad* del fenómeno erótico están lejos de ser casos aislados dentro de la doctrina de Marion, sino que se enmarcan dentro del problema más general de la *univocidad de la donación* en la fenomenología de la donación en su conjunto, como bien ha señalado Gaballieri. En este sentido, las consideraciones

críticas aquí propuestas, aunque aun referidas al problema particular del que se trata, pueden bien poner el jaque el conjunto de la filosofía marioniana.

EPISTEMOLOGÍA ANALÓGICA:
HACIA UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DEL TEXTO BÍBLICO

George Reyes,
Seminario Todas las Naciones,
Cd. Juárez, Chih.,
México.

Resumen

Una alternativa viable a la interpretación bíblica moderna, que busca un solo significado original en el texto, y a la posmoderna, que admite como válidos muchos significados, es la hermenéutica analógica o hermenéutica del equilibrio. Esta hermenéutica, cuyos antecedentes pueden rastrearse en la edad media, permite encontrar varios significados legítimos en el texto pero, a la vez, ayuda al descalificar incluso algunos posibles.

Palabras claves: Epistemología, hermenéutica, univocismo, equivocismo.

Introducción

En el contexto occidental, en el cual asistimos a una explosión diversificada de la hermenéutica, en el campo bíblico ha predominado básicamente una exégesis, por un lado, racionalista de cuño moderna por muchos años, y, por el otro, irracionalista de cuño posmoderna desde hace relativamente poco tiempo.1 Ambas exégesis han corrido y corren aun hoy

---

[1]Sin embargo, esta exégesis última, al igual que la primera, era ya predominante incluso mucho antes de la patrística oriental contexto también en el cual tuvo supremacía. Ahora bien, hablo de comprensión y explicación del texto porque en todo acto cognitivo, que tiene como fin captar el sentido de un texto, ambas se fusionan dialécticamente, aunque no sean sinónimas; Paul Ricoeur, *Teoría de la*

el riesgo de violentar al texto; la primera, por basarse sobre una racionalidad epistemológica unívoca y rigorista, propia de los cientificismos y positivismos, y sin mayor conciencia de la insoslayable subjetividad del intérprete y sus limitaciones intelectivas;[2] la segunda, por basarse sobre una racionalidad epistemológica opuesta a la anterior: equívoca y débil que sobredimensiona el lado subjetivo de toda interpretación y renuncia a toda rigidez del conocimiento. La racionalidad primera admite una sola interpretación y a las demás considera falsas; la segunda, en cambio, admite algo más cuestionable que manifiesta hoy un verdadero cambio de paradigma epistemológico y desafía al moderno, generando un caos doctrinal: que todas o casi todas las interpretaciones son válidas.

El predominio que tiene hoy especialmente la racionalidad epistemológica posmoderna ha redundado en Occidente en un impase epistemológico y hermenéutico.[3] Un impase que nos exige de una fundamentación epistemológica[4]

---

interpretación, trad. Graciela Monges Nicolau (México, D.F.: Siglo XXI, 2006): 13, 83-100. Por eso es que en la hermenéutica (ciencia humanística) ya no hay necesidad de esa dualidad promovida por W. Dilthey (1833-1911): comprensión —como propia de las ciencias humanísticas— y explicación —como propia de las ciencias experimentales; hay que recordar que el paradigma moderno negaba racionalidad a todas aquellas aproximaciones gnoseológicas que no se acomodaban a los principios epistémicos y metodológicos de las ciencias experimentales.

[2] Es lo que Hans-Georg Gadamer ha bautizado como "historia efectual": el influjo poderoso de la propia situacionalidad histórica y finitud de las que nadie puede sustraerse en la hermenéutica; ver George Reyes, "El problema hermenéutico de la historia efectual en la interpretación del texto", *Integralidad* 8/19 (mayo 2015): 16-22.

Aunque no existe una definición única de epistemología, en este ensayo la entendemos como marco teórico de conocimiento o comprensión de las vías de acceso al saber dentro de un campo científico determinado.

[3]Cp. Hernando Barrios Tao, "Racionalidades emergentes y texto bíblico; hacia nuevas sendas en la interpretación", *Theologica Xaveriana* Vol. 57, No. 163 (julio-septiembre 2007): 371-498. Recuérdese que parte de tal impase es que la racionalidad epistemológica unívoca está en declive gracias, según piensan algunos, a los nuevos conocimientos generados en los recientes años.

[4]Se sabe que el interés por teorizar se generaliza cuando hay ya señales de crisis frente a un cambio de paradigma; ver Carmen Chaves Tesser, "Introducción: El debate teórico actual", en José Luis Gómez-Martínez, *Más allá de la pos-modernidad: El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana* (Madrid: Mileto Ediciones): 9-10.

que contribuya no solo a equilibrar analógicamente la exégesis, sino también a evitar en ella los escollos que entrañan las epistemologías unívocas y equívocas extremas; esto es que el texto sea sometido y violentado por operar la exégesis con base a una epistemología racionalista severa que a la postre puede conducir a errores exegéticos y teológicos;[5] o con base a una epistemología débil que, por renunciar a un uso inteligente de la razón y olvidar que es posible alcanzar un grado suficiente de objetividad, se vuelva disparatada y aun anarquista y escéptica que puede también conducir a errores; tal es el caso de muchos hermeneutas de la actualidad que ya no aspiran a objetividad ni verdad alguna.

El propósito de este ensayo es continuar la exploración de la epistemología analógica,[6] que considero puede servir para una configuración teórica de la hermenéutica analógica bíblica y, más adelante, el ejercicio de la misma. Así, pues, comienzo con una descripción a grandes rasgos del escenario epistemológico hermenéutico occidental contemporáneo, haciendo un recorrido sobre todo por los extremos viciosos porque es para los cuales buscamos un término medio; continúo con una descripción de la epistemología analógica también a grandes rasgos; finalizo resumiendo el aporte de esta racionalidad que nos permitirá (esperamos) una configuración teórica inicial de la hermenéutica analógica bíblica. Este ensayo es, pues, teórico-filosófico;[7] es, además, explorativo

---

[5]Tales como la fragmentación del texto mediante el uso de metodologías crítico-científicas excesivamente racionalistas y frecuentemente sin la mirada de la fe y la piedad que a la postre tienden a conducir a perspectivas teológicas insatisfactorias.

[6]He procurado esta exploración en dos ensayos más: "Verdad y racionalidad hermenéutica analógica: Exploraciones e implicaciones para la interpretación del texto bíblico", *Kairós* 45 (julio-diciembre 2009): 81-108; "Analogia e hermenêutica: Em busca de uma epistemologia analógica para o texto narrativo bíblico e sua teologia", *Perspectiva Teológica* 43/120 (maio-agosto 2011): 227-248.

[7]Ya de suyo en la hermenéutica y la epistemología se da esa dualidad de teoría y praxis. Aunque su fin principal es la teoría y la conceptualización, ambas obtienen de esa dualidad lo que les dará la practicidad; incluso la epistemología científica nunca es hecha desde un estado de contemplación; José Antonio Noriega Méndez y Claudia Gutiérrez Millán, *Introducción a la epistemología para psicólogos* (México, D.F.: Plaza y Valdés, S.A. de C.V., 1995): 17, 23. Se notará, además, que el movimiento de este ensayo va del polo filosófico al bíblico porque

y revisable, lo cual quiere decir que le faltará todavía por trabajarse y explicarse mejor,[8] y por aplicarse al texto sagrado que verifique lo fértil de la teoría.[9]

El escenario epistemológico hermenéutico occidental contemporáneo

En la hermenéutica occidental, sostiene Mauricio Beuchot,10 han convivido a través del tiempo dos modelos epistemológicos básicos y extremos en contraposición.[11] Los

---

lo que realmente se intenta es explorar la contribución del elemento filosófico a la hermenéutica bíblica, pues esta posee también un rango filosófico que le permite dialogar mesuradamente con tal elemento; ver Paul Ricoeur, "Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica", en François Bovon y Grégoire Rouiller, eds., *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura*, trad. J.S. Croatto (Buenos Aires: Aurora, 1978): 263-277.

[8]Para lo cual es necesaria la clave que permite crecer a toda teoría y que carecemos aquí: la crítica y autocrítica constructiva que detecte sus fallas internas, de coherencia y de consistencia.

[9]Es que ciertamente, además de precisarse un trabajo aparte, nuestro interés aquí está primordialmente en configurar la teoría en relación al texto bíblico, a fin de que en un próximo trabajo la ilustremos exegéticamente; por otro lado, la hermenéutica analógica en general está no solo en proceso de construcción, sino también aplicándose hasta la fecha mayormente a otros campos del saber tales como el sicoanálisis, la historia, el derecho; sin embargo, el lector puede consultar la breve y única incursión que conozco en la exégesis bíblica, en Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005): 111-113.

[10]En *Compendio de hermenéutica analógica* (México, D.F: Editorial Torres Asociados, 2007): 11-50.

[11]Sin embargo, también el modelo analógico, de un modo u otro, habría corrido paralelamente a los dos mencionados, aunque disminuye y se pierde en la modernidad; así Beuchot, *Perfiles esenciales*: 91-102. En otra de sus obras —*Compendio*: 20-27, 33; *Posmodernidad, hermenéutica y analogía* (México, D. F.: Universidad Intercontinental, 1996): 35— Beuchot considera que, aunque de un modo periférico, en los últimos años este ha estado presente en algunos pequeños sectores de la epistemología, como en los poetas (Octavio Paz) y pensadores románticos y en la hermenéutica de Paul Ricoeur —y, a mi modo de ver, en la de Gadamer, con su énfasis en la "prudencia"—, si bien Ricoeur, arguye Beuchot, se habría de quedar muy corto. Por eso, Beuchot (en *Perfiles esenciales*: 11-12) considera que la hermenéutica ha estado asociada a la sutileza: capacidad de traspasar el sentido superficial y de discernir más de un sentido; por eso, hablar hoy de analogía en la hermenéutica no es nada nuevo, sino solo su revaloración frente al univocismo y al equivocismo extremo contemporáneo.

resumiré a continuación, no sin riesgo de simplificación, generalización y exageración, todo por querer hablar de predominio y darme a entender.

Uno de ellos es el univocista. Este modelo es el modelo moderno clásico, considerado hegemónico hasta hace poco, con pretensiones rigoristas, de cientificidad, de exhaustividad y de objetividad tanto del intérprete/científico como del objeto del saber, el texto. Según Sotolongo Codina y Delgado Díaz,[12] es a partir de la Modernidad que el sujeto se apropiaría de la racionalidad. Así, continúan estos autores,[13] la racionalidad en esta época llegaría a comprenderse no como un orden objetivo del mundo —o inmanente a él, como en la antigüedad occidental, o proporcionada por la obra de un Creador divino, como en la cristiandad de la Edad Media—, sino como el ejercicio de una facultad propia del ser humano convertido en sujeto que le proporcionaría de la herramienta que lo capacitaría para la adquisición del saber: la razón. Consecuentemente, abundan estos autores,[14] se iría configurando un modelo epistemológico distinto que indicaría cómo el ser humano concebía el camino a la obtención del saber verdadero y sustituiría al modelo de "la unidad macro-microcosmos", esto es, el de la relación bipolar sujeto de saber-objeto a ser conocido. Este modelo emergente fue tratado desde dos posiciones epistemológicas extremas: las objetivantes (gnoseologizantes) que privilegiaban al objeto en su relación con el sujeto, y las subjetivantes (fenomenologizantes) que privilegiaban al sujeto en su relación con el objeto.[15]

Desde posiciones objetivantes, el ideal de este modelo en la hermenéutica era y es la univocidad o el absolutismo absoluto propio de los cientificismos (formales o empíricos) y positivismos modernos: una sola interpretación de la

---

[12]"Epistemología de segundo orden", en Pedro L. Sotolongo Codina y Carlos J. Delgado Díaz, *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* (s. d. e., 2006): 48, <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>. Como diré más adelante, este modelo ya estaría presente mucho antes de la Modernidad.
[13]*Ibíd.*
[14]*Ibíd.*: 49.
[15]*Ibíd.*:50.

verdad como válida, clara (sin opacidad) y distinta, transparente (pura, sin contaminación), exacta (en la lógica de la identidad), exhaustiva y ubicua, es decir, idéntica-en-todos-los-sujetos-alrededor-del mundo;[16] por ende, la interpretación de la verdad —pensada como desconectada del sujeto— correspondería, exacta y totalmente, a la inherente del objeto interpretado que es la del autor por medio del texto.[17] Siendo así, la verdad trasciende nítida y objetivamente su contexto y es transferible con exactitud.

Para la epistemología unívoca un enunciado y una interpretación son significativos, si se pueden verificar empíricamente, no conceptualmente porque entonces tal verificación sería analítica, o tautológica que nada tendría que ver con la realidad.[18] Sin embargo,

> pronto se vio que ese criterio de significado era un enunciado inverificable empíricamente (y además tautológicamente), por lo que él mismo carecía de significado. De esta manera, se veía que muchos de los enunciados de la ciencia misma eran inverificables y tenían que ser puestos en entredicho. Como es sabido, y según lo expone Hempel en un célebre artículo, el criterio de significado recibió incontables modificaciones, ajustes y parches. Pero todo resultó inútil…Wittgenstein

---

[16]*Ibíd.*

[17]*Ibíd.*; George Reyes, "Verdad y racionalidad hermenéutica analógica: Exploración e implicaciones para la interpretación del texto bíblico", *Kairós* 45 (julio-diciembre 2009): 81-108. Así, la noción de verdad en la figura epistemológica moderna era de una "verdad por correspondencia"; esta noción privilegia lo que quiso decir el autor, pero desatiende el ángulo subjetivo de la verdad, incluso bíblica, que es parte de la naturaleza analógico-hermenéutica de la misma; ver Reyes, "Verdad y racionalidad: 81-88, contra Sotolongo Codina y Delgado Díaz, "La epistemología": 50-63, quienes, desde posiciones subjetivantes (fenomenologizantes), la subjetivizan posmodernamente, si bien reconocen la intersubjetividad del intérprete y del investigador social; sin embargo, siguiendo a Nietzsche, hoy ha experimentado una mutación extrema, pues se la tiende a interpretar como una ilusión antropológica que intenta dar sentido a lo "real", o como una metáfora que ha olvidado su propia condición ilusoria; ver Jacques Derrida, *La diferencia,* trad. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS <http://www.philosophia.cl.>.

[18]Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación* (México, D.F.: Editorial Itaca, 2000): 45.

mismo combatió ese criterio de significado en su época posterior al *Tractus*, y lo mismo Popper… Así, decir que solo es significativo y correctamente interpretable lo que tiene verificación empírica, es eso mismo inverificable empíricamente porque ya de suyo, con ese criterio enunciado universalmente, resulta de hecho y aun en principio (para una mente finita) inverificable él mismo. Y no solo es inverificable sino que tampoco es unívoco; pierde esa univocidad pretendida y, a la postre, cae en lo equívoco. Los extremos se tocan.[19]

Como se ve, pues, la epistemología univocista se autorrefuta hasta resultar imposible paradójicamente. Pese a su contribución al saber científico y tecnológico, su ideal es inalcanzable, ya que sería conocer como conoce solo Dios. Además, en la exégesis bíblica reduce al texto sagrado a un objeto de la lógica racional y académica implacable, desprovista muchas veces de la luz de la fe y del Espíritu, o inconsciente de la necesidad de que en tal tarea ambos recursos piadosos son determinantes; por esa sola vía ningún ser humano es capaz de comprenderlo perfecta y totalmente, aun si pudiese generar alguna interpretación válida.

Yadesde los griegos el ideal en mención estaría presente en Platón, quien se burlaría del hermeneuta que interpretaba los poemas homéricos en sentido alegórico o equívoco en vez del literal o unívoco.[20]En la época patrística de oro (siglos III, IV), este ideal estaría viviente en la escuela exegética de Antioquía que privilegiaba la interpretación literal del texto y rehuía de la alegórica, simbólica o espiritual de la escuela rival de Alejandría (siglos III, IV).[21] En la

---

[19]*Ibíd.*:45-46 cp. *Posmodernidad*: 35-39. Wittgenstein era filósofo positivista, pero decepcionado de las ideas rigoristas o cientificista y por no alcanzar cierta exactitud u objetividad, comenzó a buscar, al igual que Heidegger, una salida de la univocidad y una entrada a la analogía; infelizmente, llegó a un equivocismo considerable.

[20]Si bien usaba los mitos por medio de los cuales se acercaría a la analogía; Beuchot, *Perfiles esenciales*: 92. Cabría recordar aquí que la univocidad está representada por el sentido literal y la equivocidad por el alegórico.

[21]Berthold Altaner, *Patrología*, trad. Eusebio Cuevas y Ursicino Domínguez-del Val (Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1962): 191-192. Sin embargo, ambas escuelas se traslapaban, pues había padres antioqueños que practicaban el alegorismo

escolástica, el Renacimiento e Ilustración este ideal continuaría presente, por ejemplo, en Schleiermacher (1768-1834) —en cuanto hermeneuta positivista—, y en los Reformadores.[22] Y en el contexto más contemporáneo (siglo XX) en la filosofía analítica, el estructuralismo y la hermenéutica filosófica y positivista de Apel, Habermas, Eco, Carnap, Quine, Betti, Stuart Mill y otros;[23] en el contexto bíblico se podría mencionar, entre otros, a Hirsch y los manuales de hermenéutica incluso hispanoamericanos clásicos influidos por la epistemología analítica. No obstante, desde aproximadamente finales del siglo XX, este modelo ha venido experimentando una crisis, declive y proceso de mutación frente al embate del equivocista y analógico que vienen configurándose como otras vías de acceso al saber en la medida en que el ser humano va comprendiéndose de otra manera al involucrarse en procesos cognitivos.[24]

El modelo equivocista es el modelo epistemológico —si todavía podría considerarse como tal— que también ha recorrido la historia hasta elevarse hoy como el modelo

---

alejandrino y neoalejandrino, y viceversa; Ramón Trevijano, *Patrología* (Madrid: BAC, 2004): 163-249. Lo mismo sucedería en la Edad Media, en Occidente.

[22]Beuchot, *Perfiles esenciales*: 94-96; Anthony Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co. 2009): 126-133, 153-161.

[23]Beuchot, *Compendio*: 19, 29; *Perfiles esenciales*: 22, 96-97; *Posmodernidad:* 36-39. La epistemología de la filosofía analítica ha sido acusada de haber querido imponer un solo método para hacer ciencia, privilegiando lo común y la mismidad del discurso. Irónicamente, de esta misma corriente analítica habría de salir una línea de académicos influyentes que propician hoy una epistemología posanalítica pluralista, anarquista posmoderna, tales como Feyerabend, Foucault, Derrida, Vattimo y Rorty. Por eso es posible hablar ya de una época posanalítica o neopragmática; Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005): 290-323.

[24] Beuchot, *Posmodernidad*: 15-33; José Rubén Sanabria, "Filosofía y hermenéutica", en José Rubén Sanabria y Mauricio Beuchot, *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1997): 25-86; Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, trad. J. B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981): 45-48; ídem, *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II,* trad. P. Corona (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.2000): 73-76;Sotolongo Codina y Delgado Díaz, "La epistemología": 52-57, resumen las mutaciones, tales como el estatuto del sujeto y la noción de "verdad".

imperante;[25] siendo así, está en el centro de la fragmentación, diversidad y disensión de la sociedad, cultura y corrientes filosóficas posmodernas.[26] Repitiéndolo, este modelo es propio de las tendencias hermenéuticas contemporáneas mayoritarias con su práctica de una hermenéutica *light* opuesta a la razón y a la epistemología dura; son las que ya no aspiran a ninguna rigurosidad, objetividad ni verdad textual, por basarse desproporcionalmente en la intuición, la experiencia y, en suma, en el lector.[27]

En la hermenéutica filosófica posmoderna radical —entre cuyos teóricos sobresalen Derrida, Foucault, Rorty,

---

[25]Esta epistemología nos ha llegado hasta hoy (siglo XXI) representada en la interpretación alegórica, simbólica o espiritual y en el predominio de la subjetividad de la escuela de Alejandría, con Orígenes (185-254 d. C) a la cabeza; pasa por la hermenéutica romántica de Schleiermacher de las primeras décadas del siglo XIX, cuando el romanticismo surge en reacción contra el racionalismo-empirismo de la Ilustración.

[26]Beuchot, en *Posmodernidad*: 12-14, provee una breve descripción de esta cultura ambigua y difícil de definir, cuya característica esencial es su rechazo a la razón y epistemología ilustrada, y el relativismo y transvaloración de los valores y la moral; en las páginas 9-12, de esa misma obra anterior, Beuchot hace un breve mapeo de las diversas corrientes filosóficas posmodernas entre las que se encuentra la que ahora me estoy refiriendo: aquella que sigue el pensamiento propiamente posmoderno heredado de F. Nietzsche (1844-1900), célebre filósofo alemán, "maestro de la sospecha" y de gran influencia en el pensamiento contemporáneo, quien, sospechando de la mentalidad moderna, rechazaría la razón (y los diversos actos del intelecto) como "voluntad de poder pervertida": una colección de fuerzas que luchan entre sí para asegurarse la dominación; ver su obra *Voluntad de poder,* trad. Aníbal Froufe (Madrid: Editorial EDAF, S.A., 2000);*Crepúsculo de los ídolos,* trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1998); *Más allá del bien y del mal,* trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1997); Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche,* trad. C. Revilla (Buenos Aires: Paidós, 2002); Giuliano Campioni y Gerardo Martínez Cristerna, *Nietzsche hoy: una propuesta filosófica al futuro* (México, D.F.: Ediciones Hombre y Mundo S.A. de C.V., 2009).

[27] Especialmente en contextos pastorales se podría verificar lo observado con el uso frecuente, consciente o no, de una hermenéutica que tiende tanto a desembocar en la más cruda alegorización o ideologización del texto como a desdeñar la lectura de "mentalidad de resolver problemas" (la exegético-crítica) y a favorecer la "formativa" (la intuitiva y experiencial); lo ilustra bien el consejo de una profesora de seminario, quien, después de criticar la lectura primera, decía a la audiencia: "…No se preocupen, si ustedes no entienden los textos; preocúpense de que ellos les hablen". ¿No se deberá también a ello el caos doctrinal que impera hoy en la Iglesia Protestante Evangélica?

Lyotard, Vattimo y otros hermeneutas, incluyendo bíblicos latinoamericanos— la oposición a la razón suele ir de la mano con una presuposición deconstructivamente escéptica; esta es que la interpretación es tarea metafórica, infinita y postergada, puesto que es imposible interpretar y entender algo, ya que en el fondo de todo no hay nada original que interpretar ni entender en los textos ni se puede hablar de interpretación verdadera alguna. Como Beuchot[28] bien observa, esta hermenéutica profesa un nihilismo nietzscheano, puesto que sus teóricos

> toman de la experiencia estética de la modernidad la presencia de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad intencional o finalizada, desgajada ahora de los imperativos del trabajo y de la utilidad. En nombre de esta subjetividad rechazan la racionalidad de la modernidad. Reclaman las pulsiones espontáneas de la imaginación y de la afectividad…, y las oponen a la razón…como algo poético y dionisiaco…Profesan una suerte de anarquismo. Denuncian la razón instrumental y por causa de ella se oponen a la razón en cuanto tal. En su lugar queda desenmascarada la voluntad de poder, el hedonismo y el cinismo.

Es que, según esta mentalidad, no solo se interpreta interpretaciones —las que deben a la vez interpretarse—, sino que también el lenguaje, considerado otrora mediador existencial de la experiencia hermenéutica y el medio por el cual se expresa la razón, se ha viciado y vaciado de significado —concepto o sentido, referencial o asunto al que remite— y se ha convertido en significante o signo metafórico y canal de comunicación y de acceso a un significado ambiguo, camuflado y en constante postergación puesto que nunca puede

[28]En, *Posmodernidad*: 10-11 cp. Mauricio Beuchot, "Hermenéutica débil y hermenéutica analógica: Compendio de presentación", en Mauricio Beuchot, Gianni Vattimo y Ambrosio Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil* (México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006):11-15; José Rubén Sanabria, "Analogía y hermenéutica", en José Rubén Sanabria y José Ma. Mardones (comps.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1997):95-96.

ser fijado.[29] Un ejemplo de esta filosofía hermenéutico-lingüística es Derrida, pensador francés de la diferencia; este filósofo ha conservado el aspecto destructor del programa hermenéutico de Heidegger y ha acuñado el neologismo *diferancia* (*différance*) para señalar con esa "a" el movimiento histórico y de época del ser de la diferencia ontológica.[30] El significado, según Derrida, permanece postergado para siempre por el juego de la *diferancia* con la que a la vez hay que entender la "diferencia" (*différencia*) supuesta entre el signo, el sentido y el aplazamiento infinito de este; esto es porque a medida en que el lector capta algo del significado de las palabras —que pueden ser símbolos metafóricos y el significado mismo de una metáfora— estas ya pertenecen a otro contexto y, por lo tanto, han cambiado su significado, resultando imposible de fijarle uno.[31] Derrida piensa, opina Chaves Tesser, que hay que tratar de llegar a un significado que explique el texto dentro de las reglas de un contexto determinado por el propio lector y su espacio en el tiempo y que, consecuentemente, no hay un significado verdadero, un centro fijo, sino uno que cambia o se pospone conforme a la situación del lector, la lectura o el texto.[32] Es, pues, al fin de cuentas, la deconstrucción nihilista nietzscheana total que nos recuerda no la permanencia plena arrobadora en el ser,

---

[29]Es ambiguo y camuflado, pero solo cuando el lenguaje tiene algo original que comunicar que no siempre lo tiene. Una razón de esa ambigüedad es porque, entre otras cosas, el lenguaje está lejos de ser instrumento para informar sobre algún mundo ya conocido, pero sí para encubrir y excluir lo que difiere, y sugerir solo ausencia, pues no hay lenguaje autoreferente, sino metafórico o equívoco (Nietzsche y Derrida); esto quiere decir que no hay correspondencia exacta entre lenguaje y realidad porque el primero no espejea a la segunda como considera la filosofía analítica del lenguaje —a la que quizás también la hermenéutica bíblica habrá estado acostumbrada— y aun la ontología hermenéutica (Heidegger; Gadamer; Bultmann y otros); Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje*: 171-289, 303-313; Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones,* trad. A. Falcón (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003); J. R. Sanabria, "Filosofía y hermenéutica", en J. R. Sanabria y M. Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1997): 53-55; Gómez-Martínez, *Más allá de la pos-modernidad:* 16-17.

[30]Ver Beuchot, *Posmodernidad*: 20.

[31]J. Derrida, *La escritura y la diferencia,* trad. Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos, 1989): 383-401; *La diferencia*.

[32]Carmen Chavez Tesser, "Introducción", en Gómez-Martínez, *Más allá de la pos-modernidad*: 16.

sino la ausencia angustiante y la imposibilidad de poseer a plenitud hasta el sentido ontológico, es decir, aquella ilusión de permanecer indefinidamente en el ser.[33]

Indudablemente, la aparición en la hermenéutica occidental de esa fuerte dosis de irracionalismo de vuelo existencialista nihilista se debe a lo anterior.[34] Tal irracionalismo privilegia unilateralmente, por decir algo, un filosofar que sobrevalora la imaginación,intuición, afirmación del deseo y afectividad; además, proclama la bancarrota del acceso objetivo al saber, del conocimiento y de los otrora fundamentos racionales absolutos (metarrelatos) y criterios que han servido y pueden todavía servir para distinguir entre la verdad y la falsedad de las teorías filosóficas y otras.[35] Por eso, en la condición posmoderna occidental la argumentación ya no tiene más lugar, sino solo la narración efímera y contingente, sin pretensiones de universalidad ni de verdad.[36] De la epistemología y la lógica se ha pasado, pues, a la estética, retórica, poética, lo dionisiaco, el hedonismo y el devaneo total en que la ciencia está en entredicho así como también la democracia y las filosofías que prometían liberación en pro de una libertad ilusoria.[37]

Es así como la posepistemología y su subjetivismo pretenden suplantar la epistemología dura de la edad moderna, la filosofía analítica y las hermenéuticas de esa naturaleza que, repitiéndolo, en sus ansias de mismidad defendían un pensamiento científico y un acceso objetivista al saber, y un significado único, exhaustivo, puro, claro y literal detrás de

---

[33]Mauricio Beuchot, "Hermenéutica y metafísica", en Sanabria y Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas*: 15-17.

[34]Beuchot, *Posmodernidad:* 13-14.

[35]*Ibíd.* cp. José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo: El desafío del fragmento* (Santander: Sal Terrea, 1998).

[36]*Ibíd.*, cp. J. F. Lyotard, *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato (Buenos Aires: Editorial R.E.I., 1991).

[37]*Ibíd.* Sin embargo, el discurso poético no en todos los casos puede ser considerado un devaneo posmoderno total; ver George Reyes, "Prólogo", en George Reyes y Graciela Fernández, eds., *Nuestra voz* (Antología poética del grupo de poesía Tu Voz; Buenos Aires: Editorial Tersites, 2015): 9-18 cp. Umberto Eco, *La definición del arte*, trad. R. de la Iglesia (Barcelona: Ediciones Destino, 2001): 14-15.

los signos del texto; en otras palabras, la epistemología hermenéutica débil y equívoca no solo busca hoy suplantar la epistemología hermenéutica unívoca, sino también, por lo mismo, configurar una ontología débil nihilista no fundamentada en estructuras rígidas —tales como esencias, naturalezas y causas—, oponiéndose así a las cosificaciones que haría la ontología moderna occidental.[38]

Aunque la posepistemología en mención habría traído ciertos beneficios a favor de la hermenéutica textual bíblica,[39] su subjetivismo, escepticismo y nihilismo han conducido a otro callejón sin salida: el de la equivocidad extrema, reconocido por sus propios teóricos (por ej.: Vattimo, Lyotard y Gadamer).[40] De este modo, no sería exagerado afirmar que hasta en contextos bíblicos se han propiciado tendencias hermenéuticas anárquicas y violentas; como ya lo he observado, se privilegia una interpretación débil y hostil al rigor epistemológico en aras de la edificación espiritual (ontologización) que, aunque esta es imprescindible en la pastoral, descuida el respeto por el texto y la fidelidad a su contenido, y que la hermenéutica, incluso la configurada a la

---

[38]Ricoeur, *Hermeneutics:* 45-48; Beuchot, *Posmodernidad*: 36-39; Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?* trad. Antoni Martínez Riu (Barcelona: Herder, 2008):155-159.

[39]Por ejemplo, señalar los callejones sin salida de la epistemología moderna tales como la excesiva objetivación del sujeto (intérprete) que no añade nada nuevo a la realidad que se indaga, pues, según esta epistemología, este se limita a reflejar las propiedades de esa realidad que indaga; en mi trabajo inédito, "Naturaleza del texto narrativo", he señalado ese aporte (y otros) que rescata el rol colaborativo del lector en el acto y proceso de interpretación, como piensa U. Eco (*The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington, USA: Indiana University Press.1984: 3-43), pero de un modo analógico, a fin de evitar que sea bipolar: objetivante o subjetivante, al estilo de la epistemología moderna y posmoderna radical.

[40]Cp. H.C.F. Mansilla, "Aspectos socio-políticos del relativismo desde Friedrich Nietzsche hasta la escuela de Frankfurt", *Analogía filosófica* 2 (julio-diciembre 2008): 37-42. De ahí que algunos hermeneutas hayan procurado refugiarse en la hermenéutica y en la circularidad hermenéutica (contextualizadora), en términos razonable, prudencial, plausible y verosímil; es el caso de, por ejemplo, Schleiermacher, Gadamer y, en Latinoamérica, J. L. Segundo. Pero fallan, según entiendo, porque, al desatender la analogía —excepto Gadamer, con su énfasis en la prudencia—, vuelven equivocista a la hermenéutica y, en Latinoamérica, con sabor ideológico político.

luz de la fe, la piedad y del Espíritu, es una tarea equilibradamente filosófico-cognoscitiva y comprensivo-explicativa. Al rehuir del rigor epistemológico se rompe totalmente con el orden de la razón, suponiéndose que existe solamente un tipo de racionalidad —el de la Ilustración— y que ni la fuerte en su exigencia interna, pero moderada —en cuanto a sus pretensiones de fundamentación y de abarcamiento— es necesaria para la hermenéutica y la reflexión sobre la fe; no es de extrañar que frecuentemente haya desidia por un acto y proceso hermenéutico/exegético intelectivo analógico con el cual se pueda entender con algún grado de objetividad lo suficientemente la intención comunicativa del texto y del autor.[41]

El precio pagado por las tendencias hermenéuticas en mención muchas veces ha sido una hermenéutica sin ética que es indiferente hasta al equilibrio prudencial o a la analogía práctica (*phrónesis*). De ahí que muchas veces la hermenéutica se haya hoy dispersado en el equivocismo y frecuentemente en el individualismo interpretativo anárquico, asignando al texto significados múltiples y particulares —que bien pueden verse como añadiduras o sustracciones irresponsables a la verdad del texto— y diluyendo a la misma hermenéutica como tarea intelectiva; no es suficiente basar el acto y proceso de interpretación en la sola experiencia, intuición personal, sin ningún esfuerzo a la vez por limitar y sospechar

[41] Desde su inicio, la crítica literaria consideraba que la meta del análisis del texto era llegar a la "intención del autor", es decir, a lo que el autor quería comunicar mediante su obra; no se separaba el autor del texto ni se distinguía, por ejemplo, entre autor y escritor. Sin embargo, con la entrada al posmodernismo, a partir de la primera mitad del siglo XX, ya no se piensa que tal meta sea llegar a esa intención, sino solo a la estructura del texto; por tal razón, en el análisis literario se la tiende a postergar y también a negársele su naturaleza trascendente, todo lo cual habría de llevar finalmente a una declaración de la muerte del autor; ver Roland Barthes, "La muerte del autor", 1 de mayo de 2015, http://www.cubaliteraria.cu/revista/laletradelescriba/n51/articulo-4.html; Ricoeur, *Teoría*: 38-57, si bien él es más moderado. Ya que la hermenéutica bíblica no ha estado inmune a esta manera de pensar, hay quienes defienden la valía de esa intención y clarifican lo que por ella se entiende; ver Anthony Thiselton *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids, USA: Eerdmans Pub. Co., 2009): 24-34; George Reyes, "La intención autoral del texto II: Hacia una teoría literaria balanceada y ética", 2015, Ensayo <http.www.georgereyesensayistica>.

de las propias interpretaciones ni por verificarlas ni por recuperar hasta donde sea posible la intención comunicativa del autor mediante un diálogo con él, el intérprete y el texto.

Si la epistemología unívoca era y es todavía un paradigma totalizador, dominador, monolítico, objetivista y de amplia estrechez en nexo indudable con el racionalismo desmesurado, el equivocista es lo contrario: pluralista, abierto, subjetivista y anarquista, en nexo estrecho con el irracionalismo nietzscheano y, por ende, propulsor de interpretaciones múltiples, frecuentemente particulares, arbitrarias, relativistas y caóticas. Es así como este paradigma posepistemológico lleva a la comprensión y a la hermenéutica, entendida otrora como epistemología,[42] a la bancarrota, trivialidad o inutilidad ya que, si todas las interpretaciones son válidas, ninguna lo será en definitiva. Es así, en suma, cómo en su marcha hacia un nihilismo hermenéutico, este paradigma desafía los ideales y las posibilidades absolutas y universales cognoscitivas univocistas, ya que, además, revela una nueva ontología que exalta la ambigüedad, la fragmentación, el relativismo, el caos, en la que el ser no es nada en sí mismo más que lenguaje e interpretación.[43]Indudablemente, este paradigma se presenta más prepotente y monolítico que el univocista.

Apremia, entonces, que en cada saber, tal como el hermenéutico bíblico, se acuda hoy a esa epistemología intermedia entre la univocidad y la equivocidad. Esta epistemología es la analógica medieval del significado.

---

[42]Es esta presuposición de la hermenéutica entendida como epistemología y método la que cuestiona ya Heidegger y posteriormente tanto Gadamer, en su conocida obra *Verdad y método,* como Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica (Madrid: Cátedra, 1983): 287-322. Es por eso que ya se podría hablar como lo he hecho de una posepistemología.

[43]Ver una discusión al respecto en la que el ser (ontología y humanismo moderno) está siendo atacado, en Beuchot, *Posmodernidad*: 89-97; Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?:* 155-159; Julio Paulo Tavares Zabatiero, "O Sujeto da ação: Construindo o referencial teórico da teologia prática", *Práxis* 5 (março, 2004): 94-96; Ernesto Javier Martínez Arenas, "Metafísica, ontología y hermenéutica", Enrique Luján Salazar, comp., *Interpretación, analogía y realidad* (Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2004): 27-34.

Epistemología analógica medieval del significado

La posepistemología y sus presupuestos están influyendo cada vez más con mayor fuerza en nuestro contexto socio-cultural y hermenéutico contemporáneo. ¿Habrá alguna alternativa epistemológica más viable que pueda ayudar a equilibrar el acto y proceso hermenéutico bíblico? ¿Y liberar así este acto y proceso del univocismo y equivocismo extremos al darle al texto, autor y lector —más concreto, real y activo que el autor— la proporción debida?[44]

Los teóricos de la hermenéutica responden estas interrogantes positivamente. Y hablan de una epistemología antigua que ha sobrevivido hasta hoy silenciosamente al lado de la univocista moderna y la equivocista posmoderna. Esta epistemología es la analógica, recurso filosófico medieval del significado, relacionada mayormente con la lógica y filosofía del lenguaje.[45] Ella puede prestar un servicio oportuno a la hermenéutica bíblica frente no solo al equivocismo extremo, sino también al univocismo duro que sobrevive todavía;[46] esto es porque, como esperamos verlo más adelante, la analogía se coloca en el punto intermedio entre ambos extremos, evitando el monolitismo univocista y el caos equivocista.[47] En palabras de Beuchot:[48]

---

[44]El vocablo griego es "analogía" cuyo significado amplio es proporción, lo cual supone una relación del entendimiento que concibe un ente en relación a otro; ver una breve reseña del uso de este término en María del Carmen Platas Pacheco, "La analogía como método de predicación jurídica a la luz de la tradición clásica", en Luján Salazar, comp., *Interpretación*: 85, nota 1. Por otro lado, en la hermenéutica analógica texto, autor y lector (intérprete) convergen en la interpretación-comprensión y juegan un rol determinante.

[45]Cp. Mauricio Beuchot, "Actualidad de la tradición filosófica medieval. El caso de la doctrina de la analogía", en Idelfonso Murillo, ed., *Actualidad de la tradición filosófica* (Madrid: Ediciones Diálogo Filosófico/Publicaciones Claretianas, 2010); John R. Mortensen, *Understanding St. Thomas on analogy* (Lexington, USA: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012).

[46] Otros hablarían de una contribución a la ontología hermenéutica, y a la política y cultura; Dora Elvira García González, *Hermenéutica analógica, política y cultura* (México, D.F.: Editorial Ducere, 2001); ver también la bibliografía en la nota 43.

[47]Beuchot, *Posmodernidad*: 35-45.

[48]*Ibíd.*:45.

> Creemos que la postulación de la analogía es lo único que podrá salvar del monolitismo y del caos…Ya de suyo la hermenéutica parece tender a un analogismo sano que evite esos extremos. Es la posición ya anunciada por Aristóteles (tan tomado en cuenta por Ricoeur para establecer la importancia de la analogía, en su obra *La metáfora viva*) y que fue desarrollada por toda una tradición…Es una línea de pensamiento que podrá evitar la bancarrota epistemológica que nos amenaza como reacción al positivismo cientificista antes reinante.

La analogía se origina en la filosofía griega con los geniales pitagóricos.49 Y a través de los neoplatónicos llega a la época Patrística occidental, la Alta Edad Media y la Edad Media Madura, contextos en los que sería teorizada y usada intensamente, privilegiándose la de proporción, muchas veces la de atribución y en otras combinándose a ambas como sería lo mejor.50 Sin lugar a dudas, opina Mortensen,51 sería Santo Tomás de Aquino (1225-1274) —el principal representante de la escolástica medieval occidental— quien en la Edad Media Madura, habría de dar más cabida a la analogía a tal punto que llegaría a ser la clave de todo su sistema:52

---

[49]Ver José Rubén Sanabria, "Analogía y hermenéutica", en José Rubén Sanabria y José María Mardones, *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1997): 50; Beuchot, "Actualidad": 128, citando a Ph. Sectetan, *L'analogie* (París. PUF, 1984): 19-50.

[50]Beuchot, "Actualidad": 29-31, 125-132 cp. *Posmodernidad*: 35-36; *Perfiles esenciales*: 91-102; *Compendio*: 22.

[51]En *Understanding*: 1 cp. Sanabria, "Analogía": 68-71.

[52]Otros que la usaron en esta misma edad fueron San Buenaventura, San Alberto Magno (maestro de Santo Tomás) y el dominico Eckhart, quien privilegiaría a la más platónica: la de "atribución". En la época posmedieval del Renacimiento la analogía sería usada por los seguidores de Aquino, quienes la sistematizarían mejor y la revitalizarían, tales como Cayetano (Tomás de Vío), Francisco Suárez, Vico y algunos románticos. En las dos épocas que anteceden, la analogía fue usada en la obra Pseudo-Dionisio (Patrística) y por el traductor de esta obra Juan Escoto (Alta Edad Media). En la baja escolástica y en el barroco la analogía tuvo poca o nada de importancia, razón por la cual no habría de entrar en la filosofía moderna, ya no escolástica, en la que el univocismo es notable; Beuchot, "Actualidad":2-15; Sanabria, "Analogía":71-74; ver un recorrido histórico más completo de la analogía, en José Miguel Gambra, *La analogía en general: Síntesis tomista de Santiago Ramírez* (Navarra: Ediciones Universidad de Navarra,

> Santo Tomás comienza hablando de una analogía que es la menos propia, la cual tiende más a univocidad, pues en ella es mucha la semejanza y poca la diferencia. La llama "analogía según el ser y no según la intención" (secundum esse et non secundum intentionem). Es decir, los analogados son distintos según la realidad, pero no según el concepto (que es la intención de la mente). También la llama "analogía física", entendiendo por ello que no es analogía lógica. Además, dado que las cosas que son análogas de esta manera pertenecen al mismo género lógico, también la llama "analogía casi género" (analogia prope genus).53

Sin embargo, opina Beuchot,[54] Aquino también retomaría de Aristóteles la analogía de atribución y proporcionalidad, las dos caras esenciales de la analogía.[55]

> La de atribución (que viene de los platónicos) ya era llamada así por Avicena, a través del cual llega a Tomás. Contiene un analogado principal, al que se atribuye el término de manera más propia. Los otros son analogados secundarios o menores, y el término análogo se les atribuye por participación del primero de todos ellos. La analogía de atribución puede ser extrínseca o intrínseca. A la extrínseca Tomás la llama

---

2002):19-74. Aunque todo este breve recuento histórico de la analogía se queda prácticamente en la época posmedieval —pues ella es originaria de la Edad Media—, recordar que ha llegado hasta la nuestra, pero ya con poca fuerza que precisa reactivársela nuevamente hoy.

[53]Beuchot, "Actualidad": 6-7.

[54]*Ibid.:*132-133, citando a Sto. Tomás, *De veritate,* q.9.a.7, ad 2; Sanabria, "Analogía":70-71.

[55]"Se ha visto que Tomás", argumenta Beuchot ("Actualidad": 125), "al principio (*Comentario a las Sentencias*) usa más la analogía de atribución; pero después (*De veritate*) prefiere la de proporcionalidad; y luego vuelve a la de atribución, pero de manera diferente, esto es, a través de la doctrina de la participación. Es decir, llega a combinar y compaginar las dos"; por otro lado, en su análisis de doce textos originales del Aquinate (un derivado de Aquino), Mortensen (*Understanding:* 83-133) alude esencialmente a estas mismas clases de analogías, pero su interpretación de las mismas es reducido al campo teológico (el ser de Dios, el Padre) y ontológico (el ser humano), y, refiriéndose a la analogía de proporcionalidad "propia" (literal) e "impropia (metafórica)", señala que, aunque hay ciertas evidencias que Aquino hizo tal división, lo más probable es que no lo haya hecho.

> “según la intención pero no según el ser” (*secundum intentionem et non secundum esse*). En ella la forma análoga sólo tiene ser en el analogado principal, los otros sólo se dicen tales, pero no lo son en realidad. La de atribución intrínseca es llamada por él “según la intención y según el ser” (*secundum intentionem et secundum esse*), porque la forma análoga se encuentra intrínsecamente no sólo en el analogado principal, sino también en los analogados menores, pero de manera diversa. Por otro lado, la analogía de proporcionalidad puede ser propia o impropia. La propia es una proporción de proporciones; por ejemplo, la razón es al hombre lo que el instinto al animal. La impropia o metafórica es la que se basa en alguna semejanza de acción o de efecto, como en la risa es al hombre lo que las flores al prado, y así entendemos la metáfora “el prado ríe”.[56]

Más claramente, esos dos tipos de analogía desean colocarse en el punto intermedio de dos modos: (1) por atribución y (2) por proporción.[57] El primer modo establece cierta jerarquía respecto al adjetivo que se le atribuye a un sustantivo determinado; por ejemplo, cuando primariamente al organismo humano se le atribuye el adjetivo “sano” para significar que una persona está sana. Esta condición de salud, sin embargo, puede atribuirse también al alimento, la medicina, al ambiente e, incluso, a la amistad; en tales casos, esas atribuciones son secundarias y, por ende, impropias. De ahí que se pueda establecer la jerarquización siguiente que va descendiendo desde la atribución más propia hacia la menos: la salud es atribuida con mayor propiedad al organismo humano, razón por la cual viene a ser el analogado principal; si bien con menos propiedad, se le atribuye al alimento, y menos a la medicina, y menos al ambiente, y mucho menos a la

---

[56]Beuchot, “Actualidad”: 132-133.

[57]En lo que sigue me apoyo en lo esencial, en Beuchot, *Tratado*: 35-63, 97-135; Compendio: 40-41; *Perfiles*:25-28, 49-54; *Hermenéutica analógica y sociedad* (México, D.F.: Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A.C, 2012): 13-26; Beuchot, Vattimo y Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil:* 11-20; Mortensen, *Understanding*: 83-133; Sanabria, “Analogía”: 76-104; Gambra, *La analogía en general:* 95-168; Luján Salazar, comp., *Interpretación.* Así que no cito las fuentes.

amistad, convirtiéndose así en analogados secundarios. Aunque la atribución es válida en los últimos casos —en el de los analogados secundarios—, en unos lo es más que en otros, pero muy cerca de lo igual o lo unívoco.[58] Así, pues, el adjetivo "sano" solo conviene intrínsecamente al analogado principal; a los demás, les conviene solo por denominación extrínseca. Por eso el nombre análogo no tiene en realidad un significado común a todos los analogados; entre ellos hay solo unidad relacional o, hermenéuticamente hablando, un significado principal, el más propio y adecuado, y otros secundarios, menos propios y adecuados, y hasta falsos. No se trata, cabe aclarar, de una interpretación única, sino de una principal que norma a las demás que son válidas en alguna medida, excepto a las erróneas.

El segundo modo establece relaciones de igualdad o semejanza entre las porciones a, b = a', b', pese a que son diferentes. Y esas partes pueden ser literales o propias como al decirse: "(a) El instinto (b) es al animal, (a') lo que la razón (b') al humano". En cada una de las porciones, el sentido es semejante o unívoco, no hay diferencia. Pero estas relaciones pueden ser también de forma metafórica o impropia como al decirse: "(a) La risa (b) es al hombre, (a') lo que las flores (b') son al jardín"; en esta analogía se entiende que lo que la metáfora de las partes a' y b' quiere decir es que "el jardín ríe" —produce un efecto poético de alegría—, pero el sentido es diferente entre sus dos partes principales, ya que el jardín ríe diferentemente al hombre. Si notamos bien, es esta analogía impropia la que se acerca a la equivocidad, ya que la predicación la recibe de forma metafórica, no literal como en la analogía literal-propia; de ahí su impropiedad, pues lo que significa es más diferente que hasta raya en lo equívoco.

Al recibir literalmente la predicación, la analogía de proporción propia es la principal porque todos los

[58] La univocidad, vale recordar, es lo que se dice de un conjunto de cosas en un sentido idéntico; por ej., "hombre", "mortal" se dice de todos los hombres por igual y no cabe la diversidad La equivocidad, en cambio, es la significación diferente de un término respecto de todos sus significados, o lo que se dice de un conjunto de cosas en un sentido diverso: por ej., "gato" se puede decir, entre otras cosas, del animal y de la herramienta de carro.

analogados participan intrínsecamente del significado del término común, con sus diferencias proporcionales; sin embargo, no hay un analogado principal y secundarios, tampoco igualdad completa, sino proporcional; hay que notar, con todo, que en la analogía de proporción metafórico-impropia, al igual que en la literal-propia, hay semejanza, porción de igualdad, pese al predominio de lo diferente en ella. Así, mientras que en la analogía de atribución las interpretaciones se relacionaban con una principal, en la de proporción se relacionan unas con otras mediante eso común que van transmitiéndose y conservando dentro del margen que evita que caigan en la disparidad.

Los dos modos anteriores en que la analogía establece relaciones permiten ver que ella posee un lado literal, objetivo o unívoco y otro metafórico, subjetivo o equívoco. Ellos permiten ver, además, que ciertamente la analogía resalta lo diverso, lo fragmentario, lo intersubjetivo, lo equívoco de la epistemología equivocista posmoderna,[59] pero a la vez resalta lo idéntico, lo unitario, lo semejante, lo unívoco de la epistemología univocista moderna. Es así como la analogía o, mejor, el significado —sentido, argumento— analógico de un texto se coloca en el punto intermedio entre la equivocidad y la univocidad, al decir lo que dice de un conjunto de cosas en parte idéntico y en parte distinto un poco más, admitiendo un rango de variabilidad. De ahí que la analogía sea igualdad proporcional y mediadora entre extremos, no completamente equívoca ni unívoca, aun cuando participe de lo equívoco y unívoco; por eso, a la hermenéutica analógica se la puede ver como teoría y ejercicio de la interpretación equilibrada.

---

[59]Pero insisto que, al menos en la manera en que lo he planteado —que incluye validación y sospecha— no habría que permitir el predominio de la equivocidad en la analogía; además de que todos normalmente aspiramos a una verdad más unívoca, la tensión entre semejanza (univocismo) y diferencia (equivocismo) no ha de romperse. Caso contrario, se traicionaría el equilibrio que ella misma manifiesta, se desbocaría todo conocimiento y la hermenéutica misma sería destruida; es precisamente ese equilibrio que convierte a la hermenéutica analógica en la alternativa más viable en la interpretación bíblica contemporánea.

Contribución de la epistemología analógica: Hacia una hermenéutica analógica bíblica

Conforme a lo argumentado, podríamos afirmar que la contribución de la epistemología analógica a la interpretación bíblica abre la puerta tanto a una racionalidad como a una hermenéutica analógica o equilibrada bíblica y metódica del modo siguiente.[60] Por un lado, aplicando la analogía de proporción se puede discernir del texto varios significados, siempre y cuando sean proporcionalmente idénticos; así, algunos podrán ser legítimos; otros, aunque posibles, podrán no serlo tanto, por lo cual habría que sospechar más de ellos. Y para equilibrar con mayor efectividad es fundamental aquí, además de la luz de la fe y del Espíritu, la virtud del juicio prudente que ha de manifestarse también en una apertura del intérprete tanto a un diálogo con el texto y su autor como a un deseo de validar los varios significados probables del texto.[61]

Por otro lado, aplicando la analogía de atribución, se puede discernir varios significados legítimos del texto, pero esta vez jerarquizándolos, es decir, discriminándolos según niveles de validez o conformidad con los datos (por ej., históricos y sintácticos) del texto y la intencionalidad comunicativa del autor. En ese proceso, habría que estar alertas porque habrá unos que serán más legítimos que otros, aunque todos ellos pertenezcan al conjunto de sentidos considerados

---

[60]La hermenéutica analógica es un modelo de interpretación no solo teórico-filosófico, sino también metódico, con presupuestos epistemológicos, ontológicos, éticos y otros, de modo que puede aplicarse a distintas áreas del conocimiento, tal como se lo ha venido haciendo.

[61]La validación es una disciplina compleja que requeriría un trabajo aparte. Aquí solo podemos argumentar que hablar de validación es hablar de probabilidades cualitativas, no de precisión unívoca cuantitativa conforme el ideal empírico; ella implica sospecha y objetividad, y desenmascara el abuso del texto y el escepticismo a sus verdades (Ricoeur, *Hermeneutics*: 210-215). El parámetro para medir la validez de una interpretación es, al final de cuentas, la intención comunicativa del texto en su forma final, en diálogo dialéctico con el autor, el intérprete, la totalidad de la revelación escrita y su contexto histórico, y la comunidad hermenéutica correcta antigua y contemporánea. Creemos que este diálogo ayudaría a obtener la proporción interpretativa de la analogía y evitar así interpretaciones especulativas y falsas que añaden y sustraen del texto.

válidos. Para equilibrar con eficacia aquí también es necesario el recurso anterior espiritual, dialógico y de validación.

Ahora bien, en la hermenéutica analógica —y en toda interpretación—, quien define el sentido del texto y determina su validez es el propio intérprete; pero en la medida en que él pueda rescatar lo suficiente la intención comunicativa del autor, pues, como ya se ha afirmado, este criterio hermenéutico es el criterio de validez interpretativa, refrendado con la validación que hay que hacer de la interpretación. Además, él ha de tener cuidado con algo que requiere luz, consulta y validación: que su intención, aunque no sea la principal ni la autoritativa, coincida verdaderamente con aquella del autor y del texto; el fin es que, a pesar de su presencia y subjetividad inevitable en la hermenéutica, le permita al texto hablar con propiedad, eficacia y poder, sin especulaciones, añadiduras ni sustracciones.

Concluimos que es de este modo cómo la hermenéutica analógica se coloca en el punto intermedio entre el univocismo y el equivocismo; más importante todavía, es de este modo cómo abre el campo de interpretaciones válidas cerrado por el univocismo, pero cierra y limita con firmeza ese campo abierto caóticamente por el equivocismo. El uso, pues, de la analogía en la exégesis bíblica de modo alguno significa confinarla al univocismo moderno ni, mucho menos, al equivocismo posmoderno porque se piense que toda interpretación es válida y complementaria. Tampoco significa aprisionársela ingenuamente a algún movimiento filosófico.

LEONARDO POLO Y MAURICIO BEUCHOT: DOS CAMINOS POSIBLES PARA TRANSITAR EL *LÍMETE* DEL PENSAMIENTO
LEONARDO POLO AND MAURICIO BEUCHOT: TWO POSSIBLE WAYS TO CROSS IT THE LIMIT OF THOUGHT

Cristian Camilo Sánchez Rodríguez[1]

RESUMEN

En el presente artículo se coloca en tensión la propuesta del filosófico español Leonardo Polo sobre el abandono del límite mental con la apuesta del pensador mexicano Mauricio Beuchot sobre una ontología analógica . En los dos casos se verá que el foco se encuentra en el límite del pensamiento ya sea para abandonarlo o para recorrerlo de manera analógica.

PALABRAS CLAVES

Límite mental, analogía, pensamiento de límite, ontología analógica, símbolo.

Abstract:

This article tries top ut in tensión the proposal of the Hispanic philosopher Leonardo Polo, who talks about the abandonment of the mental limit with the proposal of the Mexican philosopher Mauricio Beuchot about ananalog ontology. In these two cases we will see that the focus is on the limit of thought to leave it or to cross it analogically.

Key words

Mental limit, analogy, limit thought, analog ontology, symbol.

---

[1] Estudiante de Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás de Colombia; Licenciado en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.

INTRODUCCIÓN

En esta oportunidad nos hemos lanzado a la aventura de colocar en tensión la propuesta teórica y metodológica bautizada bajo el nombre de*abandono del límite mental* del pensador español Leonardo Polo con una de las denominadas nuevas ontologías; con ello nos referimos a la propuesta del filósofo mexicano Mauricio Beuchot queesgrime una ontología analógica. De ese modo, veremos que existen dos visiones encontradas sobre la categoría de *límite*; por un lado apelando al *abandono del límite mental*, y por el otro asumiendo una visión del límite[2] ponderada a la luz del pensamiento analógico.

Este camino a delinear será la antesala para atender una preocupación que tienen los dos pensadores y que concierne al tema de la antropología que en ambos casos viene a desembocar en*la persona*; ya sea en el caso de Leonardo Poloque en *Persona y libertad* asume que: "La antropología trata de un ser que no se puede reducir al ser que estudia la metafísica"(Polo, Persona y Libertad, 2008, pág. 23) O en el caso de Mauricio Beuchot manifestando en *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología* que para hablar de antropología antes es necesario rodear los senderos de una ontología analógica: "Así, podrá hacerse una ontología de la persona que nos haga sostener una antropología filosófica que no endiose la substancia ni erija en ídolo la relación; ni puramente sustancialista, ni demasiado relativista"(Beuchot M. , Hermenéutica analógica, símbolo y ontología, 2010, pág. 126).

Bajo estos presupuestos, dentro de los objetivos que perseguimoscon este artículose encuentra por un ladobrindar una aproximación a dos formas de interpretar el límite de camino a las antropologías; y por el otro, dejar claro que no pretendemos subsumir el pensamiento de Beuchot al de Leonardo Polo ni viceversa, cosa que para fines de una reflexión no parece la más apropiada; al contrario, la intención es realizar un contrapunteo entre dos pensadores actuales que a su manera y

---

[2] A propósito de la categoría de límite o de frontera en Mauricio Beuchot cabe esclarecer que es una propuesta que nace de una lectura del filósofo español de Eugenio Trías en el capítulo La ontología del límite de Eugenio Trías en *Hermenéutica, analogía y ontología*.

con un metodología propia se preocupan por temas recurrentes que son *el límite* y *la antropología.*

LA CRÍTICA DE LEONARDO POLO

Empezaremos por esbozar lo que de suyo manifiesta Leonardo Polo sobre la antropología; siendo que una de las premisas fundamentales de su proyecto radica en colocar sobre la mesa el tema del *realismo* porque según él lo más importante es ser realista, y ser realista significa: " En el orden trascendental, que el trascendental primero es el ser"(Polo, Persona y Libertad, 2008, pág. 27) Asunto que deja contra la pared y mal parada a la filosofía moderna por haber alterado el orden de los trascendentales ya sea la verdad o la voluntad; de ser así, Leonardo Polo sin temor alguno está reformulando el pensamiento modernoque no logra distinguir de manera precisa la antropología de la metafísica y por ello sentencia:

> Es posible, hoy, sostener una posición filosófica realista si se distingue la metafísica de la antropología; esta distinción posee alcance trascendental. Esta tesis depende de una fórmula que expreso de modo condicional: se trata de sostener una filosofía realista y eso es posible si- me atrevería a decir y sólo sí-se distingue la metafísica de la antropología, si a esa distinción se le da alcance trascendental.(Polo, Persona y Libertad, 2008, pág. 25).

Desde este horizonte la cuestión en términos de realismo radica en que el ser logre compatibilidad con los trascendentales que enumerados por Leonardo Polo son los siguientes: "El acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la trasparencia intelectual, que denomino *intelllectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad"(Polo, Antropología Trascendental: La persona humana, Tomo I, 2003, pág. 195) Claro que ante esta enumeración de los trascendentales Polo se declara poco identificado con el voluntarismo o con el idealismo, de manera que se le abre la posibilidad para pensar en los trascendentales con la primacía de la trascendentalidad del ser.

En línea con lo que se viene esbozando, LeonardoPolo enfatiza sobre el asunto del realismo con la divisa de que se trata de ser realistas. Para tales efectos problematiza el asunto de la siguiente manera:

> Si el primer trascendental es ser como actualidad, entonces no hay más que un único ser, porque la actualidad es la unicidad, con la única posibilidad de la multiplicidad que da el decir que hay realidades que son múltiples porque son enteramente actuales. La única distinción que permite es la de que hay seres que son más o menos actuales y seres que nunca han dejado de ser actuales, Dios(la teología astral de Aristóteles) y el alma, que en un momento fue creada pero que será siempre. Esta es la única distinción que cabe entre actualidades más o menos duraderas o más o menos firmes(Polo, Persona y Libertad, 2008, pág. 34)

Leonardo Polo insiste en esto porque si no se entiende cómo se conoce el ser del hombre y y cómo se conoce el ser de la metafísica será imposible siquiera pensar en una antropología con carácter trascendental.

EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

Ante la dificultad heredada de la modernidad que radica en no tener una distinción clara entre el ser de la metafísica y el ser del hombre; el pensador español pone sobre la mesa una posible solución que radica en la superación de la presencia que es el límite mental:

> Solamente podremos progresar, hacer una metafísica y no una metafísica prematura, si llegamos a los temas de la metafísica abandonando el límite mental, es decir, excluyendo que el ser del que se ocupa la metafísica es el ser actual, y llegaremos a la temática de la antropología también en esa misma medida, negando que sea actual el ser del hombre. Repito: aquí, ser no significa actual. Acto es una noción de la que se puede prescindir.Ser significa acto, pero no actual; sólo es acto actual el acto de conocer cuando es una operación, pero sólo eso.(Polo, Persona y Libertad, 2008, pág. 36).

Para ampliar esta cita ofertada por Polo nos remitiremos a lo que argumenta Salvador Pía Tarazona en el artículo titulado *Sobre el límite mental.* En este documento se expone que si el límite no se detecta exactamente no se abandona, porque en efecto: "es preciso detectar la razón de límite del pensamiento humano para tomar como método su abandono: si la detectación no es completa, el límite se vuelve a introducir"(Tarazona, 2001, pág. 184). Desde esta afirmación el mérito que se le acuña a Leonardo Polo radica en detectar el límite mental en unas condiciones que permitan abandonarlo, o en otras palabras descubrir un método diferente para hacer filosofía. Bajo este presupuesto, Polo defiende la idea de que hay un orden dela presencia y que solo caben dos posibilidades: *o hay ser o no lo hay*; por lo cual, abandonar esa presencia quiere decir notar la cortedad de esa alternativa y su reducción a la presencia.

Para reforzar la idea sobre el abandono del límite mental nos acercamos al libro *Presente y Futuro del hombre*; allí el filósofo español una vez más se refiere a su teoría y método:

> Mi propuesta es un modo de controlar el conocimiento transobjetivo. Si se detecta el límite, se abandona, es decir, se puede transobjetivar, puesto que el límite es presencia de los objetos. Si abandono la presencia, ya no objetivo. Pero hay control, pues esto no comporta que caiga en lo irracional, o que no conozca nada, sino actos intelectuales superiores a las operaciones.(Polo, Presente y futuro del hombre, 2019, pág. 366).

Si se apunta a que abandonar el límite mental es abandonar la presenciase irá despejando el camino para definir a la persona y los trascendentales que le son propios dentro del horizonte de comprensión de una antropología trascendental. Valga recordar en este punto para evitar confusiones que cuando se habla de persona hay que entenderla como un descubrimiento cristiano: "Pero esto no quiere decir que sólo el cristiano sea persona, o que el ser personal surja con el cristianismo. Cualquier hombre es un ser personal"(Polo, Antropología Trascendental: La persona humana, Tomo I, 2003, pág. 200). Salvedad que realizamos para evitar confusiones con el enfoque antropológico moderno.

EL PENSMAIENTO DE LÍMITE EN MAURICIO BEUCHOT

En el caso de Mauricio Beuchot como mencionamos más arriba también hay un abordaje de la categoría de *límite*y una preocupación por desarrollar una antropología que desemboca en la persona. Para esa empresa el filósofo mexicano esgrime como presupuestouna ontología analógica.

Así las cosas: "En esta ontología tiene un lugar de principal el símbolo,(…). En efecto, el límite se manifiesta en el símbolo"(Beuchot M. , 2015, pág. 89) Por eso su ontologíaserá específicamente analógicaporque el símbolo se interpreta de manera analógica, desde una hermenéutica analógica que posibilite la comprensión a propósito dela tensión entre la metonimia(significado unívoco) y la metáfora (significado equivoco) presente en el símbolo.

Ahora bien,en lo que concierne a la categoría de límite el filósofo mexicano piensa lo siguiente:

> El límes era, para los romanos, la franja de territorio habitada y colonizada por los limitanei, los habitantes del limes o fronterizos. Un habitante del limes se da en relación con otro, con la alteridad, que pasa el cerrojo gracias a Hermes, a la interpretación. Se requiere la mediación simbólica, pues la otredad es misterio, es paradoja, contradicción esencial constitutiva. Para la superación se requiere la mediación del símbolo, pero éste, como decía Kant (Crítica del juicio3), solo se conoce o se aprehende por analogía(…)Así, el símbolo es el que abre el cerrojo para pasar del cerco de la apariencia al cerco de la esencia, del ser. Y esto solo se puede hacer por ser habitante del límite, que pone en práctica la analogía(Beuchot M. , Hermenéutica analógica, símbolo y ontología, 2010, pág. 90).

---

[3]"Pero en la experiencia simbólica, que se da curso exotérico a través del culto y la celebración, o que se hace un lugar en el templo y se da tiempo en la fiesta, se halla el modo indirecto y analógico, según el decir de Kant, de abrir el cerrojo del límite, o de concebir éste no sólo como cadena de necesidad sino como genuino espacio de libertad"(Beuchot M. , 2015, pág. 90)

Esto da para interpretar que los símbolos son los hilos de Ariadna que permiten una guía en el laberinto de la vida, porque en efecto: “Ellos nos muestran las determinaciones de la esencia del ser del límite. Por eso son categorías simbólicas, pero ontológicas y son categorías del ser del límite”(Beuchot M. , 2015, pág. 91). Ahora, esta propuesta sobre el límite en referencia al símbolo es lo que el propio Mauricio Beuchot va a denominar: “El pensamiento analógico o pensamiento de límites de la igualdad y la diferencia”(Beuchot M. , Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo, 1999, pág. 95) Apuesta que reconoce el vínculo pero siempre y cuando se respeten las distancias entre los elementos encontrados.

Como se puede apreciar hasta el momento, del lado de Leonardo Polo hay una opción por abandonar el límite mental que es el del objeto, el de la presencia mental; mientras que Beuchot se acerca a los símbolos que vivenciados dejan de ser solo objetos en el mundo porque otorgan significado para la vida de las personas.

EL SÍMBOLO COMO CLAVE ANTROPOLÓGICA EN MAURICIO BEUCHOT

El símbolo es un caso particular que tiene gran importancia desde la perspectiva analógica y por excelencia es el signo que sobreabunda en significado: “Siempre su significado se nos queda más allá, nunca se agota por completo, continuamente el significado alcanzado nos remite a otro aspecto que queda pendiente” (Beuchot M. , Hermenéutica, analogía y símbolo, 2004, pág. 143). Aquí el peligro es que el signo desemboque en una semiosis infinita, es decir, en una interpretación sin límite y por lo mismo inalcanzable.Para evitar ese tipo de interpretaciones equivocistas se tiene a la mano la analogía, el conocimiento analógico que nos permite ponderar y acotar la interpretación del símbolo. Porque a diferencia de la semiosis infinita, de la interpretación infinita; el símbolo admite una interpretación limitada: “Nos brinda una experiencia de que, a pesar de nuestro conocimiento tan pobre del mismo, nos deja una comprensión bastante para vivir”(Beuchot M. , Hermenéutica, analogía y símbolo, 2004, pág. 143).

El símbolo desde estas primeras aproximaciones es importante para defender una ontología analógica. Esto en la medida que el símbolo recoge, el símbolo une, el símbolo convoca:

> El símbolo es el signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones. Así, lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafísico o alegórico o figurado. Tiene dos partes. Una es conocida, nos pertenece; es con la que iremos en busca de la otra, la que embona con ella, con la cual y sólo con la cual se cumple la simbolización, se lleva a cabo el acontecimiento del símbolo. Esa otra parte que nos falta, con la que nos conecta la que poseemos, es precisamente la mejor(Beuchot M. , Hermenéutica, analogía y símbolo, 2004, pág. 144)

Significa que hay una parte individual del símbolo, es decir, lo concreto, y ella nos puede llevar a lo universal. En otras palabras, lo sensorial nos conduce a lo espiritual y al juntarse las dos partes hay un *límite* que las une, que las conecta, pero que también ayuda a que se guarde cierta distancia o proporción. *Ese límite es analógico*. Para ser más claros, la parte del símbolo que poseemos nos hace conocer por analogía la otra parte que es superior y trascendente porque desborda lo empírico.

El símbolo tiene el germen de la metonimia y la metáfora. En este caso posee ese componente metonímico que permite "hacer pasar de la parte al todo, del fragmento a la totalidad, de mostrar el todo en el fragmento"(Beuchot M. , Hermenéutica, analogía y símbolo, 2004, pág. 145). Es decir, en la parte que poseemos resplandece si prestamos atención y vivenciamos la otra parte que falta, y para ello se requiere de fuerza y disposición interpretativa, sumado al hecho de que no se pude dejar de lado el poder de la metáfora, es decir, el carácter metafórico que posee el símbolo: "Así como la metáfora tiene su polo literal y su polo metafórico, así el símbolo tiene un polo literal y otro simbólico. Es donde más se nota la analogicidad. No se puede atender a uno solo de ambos sentidos; tiene que lograrse la tensión entre los dos"(Beuchot M. , Hermenéutica, analogía y símbolo, 2004, pág. 145). Para ser más claros en relación al tema del polo literal y el polo

metafórico del símbolo vale recordar la explicación que el propio filósofo mexicano nos brinda,porque:

> Una ontología puramente metonímica se queda en la referencia, la cual es necesaria, pero no suficiente, pero no suficiente para el conocimiento ontológico; además del aspecto referencial, necesitamos el sentido, que se acumula en el polo metafórico(Beuchot M. , Ontología y poesía: En el entrecruce de la hermenéutica y la analogía, 2013, pág. 151).

Ahora, es de reconocer que de alguna manera el símbolo también alude tanto a la parte afectiva como a la parte cognoscitiva del hombre.Las une como es lo propio de su labor, es decir, servir de conector, de mediador:

> La mediación simbólica es una especie de dialéctica, que se resuelve en la proporcionalidad analógica, en la proporción que se debe dar a cada parte, para que se dé la adecuación mutua. Conecta lo emocional y lo conceptual, lo inconsciente y lo consciente, lo sensorial y lo espiritual. El símbolo conecta los aspectos del hombre, lo une a él mismo con sus propias partes, lo hace entrar a la paz y al gozo. Es la conjunción de lo onírico y lo vigilante, lo empírico y lo trascendental, lo formal y lo material. Es la confluencia de lo fenoménico y lo nouménico. El enclave de lo vivencial y lo teórico, de lo histórico y lo poético(Beuchot M. , Hermenéutica, analogía y símbolo, 2004, pág. 146).

Podemos apreciar el poder del símbolo por el carácter analógico que nos permite trascender lo limitante de lo empírico para ir más allá, y dimensionar la esfera de la comunión, que es donde aparece de manera especial el trato con los otros, con los que nos rodean. En este caso el símbolo es una apertura analógica para entablar y mejorar el trato con los otros y con lo Otro: "Nos hace pasar a veces sin darnos cuenta incluso, para colocarnos, cuando menos lo pensamos, *del otro lado del límite* ("al otro lado del espejo", como diría Lewis Carroll, y fue lo que él siempre anduvo buscando")(Beuchot M. , Hermenéutica, analogía y símbolo, 2004, pág. 147) .

Bajo estos presupuestos, el filósofo mexicano sostiene que la clave antropológica se encuentra en el símbolo porque nos hace pasar de lo particular a lo universal por lo que el

concepto del*ser* es tenido como un símbolo. En otras palabras: "Es un concepto extraño. No es perfecto. Al ser analógico, tiene sus oscuridades, su lado oscuro. Es un concepto, como se veía en el barroco, con claroscuros"(Beuchot M. , Hermenéutica, analogía y símbolo, 2004, pág. 147). Pero no por ello insuficiente, porque la poca luz que arroja basta para ojear el ser de la realidad:

> Es un fundamento que está más allá, que casi se adivina, pero que se ve o se toca, cognoscitivamente, porque su carácter simbólico nos conecta con él. No es un concepto claro y distinto, ni vacío; es un concepto claro oscuro, confuso distinto, analógico pero con ello no renuncia a dar a conocer, a significar. Sólo se retrae en la modestia(Beuchot M. , Hermenéutica, analogía y símbolo, 2004, pág. 148).

Hay una presencia metafísica en el símbolo: "(no solo función abstractiva, sino contenidos profundos), así en la metafísica hay presencia simbólica"(Beuchot M. , Hermenéutica, analogía y símbolo, 2004) Una presencia que no se agota por su naturaleza misma y que da para pensar, invitando a participar y a construir nuevos significados para la vida de las personas.Así, colocando el símbolo y su carácter analógico delante se lanza una ingeniosa invitación a pensar y vivir como culturas simbólicas que desde antaño han participado de mitos fundantes, y de relatos de vida que al día de hoy no se han agotado y que tienen potencial metafísico para orientar la vida, para recargar la vida de posibilidad.

Siguiendo el anterior planteamiento para conocer al hombre hay que atender al símbolo porque permite *asomarse al otro lado del límite*. De manera tal que el símbolo funge como mediador y es unión de extremos; como diría Beuchot: "Es que el símbolo une. Conecta el microcosmos, que es el ser humano, con el macrocosmos que es el universo"(Beuchot M. , Hechos e interpretaciones: Hacia una hermenéutica analógica, 2016, pág. 55).

Ahora, debe quedar claro que el mismo filósofo Mauricio Beuchot manifiesta en el *Tratado de Hermenéutica analógica*quecuando se hace referencia al símbolo y su carácter

analógico no se trata de buscar en ellos teoría filosóficas o científicas:

> Ni siquiera conceptos explícitamente dados, sino explicar lo implícito, dejar que los contenidos vitales ahí cobijados provoquen conceptos filosóficos en nosotros, que los hagan explícitos, que ellos serían los que los podrían traducir sin traicionarlos por completo(Beuchot M. , Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación., 2015, pág. 193).

De ser así, el símbolo apunta hacia algo que se nos oculta pero que a la vez se nos manifiesta; aunque sea de manera ponderaday hasta escondida, pero en todo caso suficiente porque esa es la condición de lo analógico y del pensamiento de límite. Es decir, el símbolo posibilita la ampliación del horizonte de comprensión existencial pero de manera prudente, y para ello se requiere de la interpretación acompañada de la vivencia.

EL ENCUENTRO EN EL LÍMITE

No cabe duda de que hay una tensión entre el pensamiento y método en Leonardo Polo y Mauricio Beuchot porque para el primero hablar de antropología implica el abandono del límite mental; la clave radica en ese alejarse del límite, en dejarlo huérfano; mientras que Beuchot propone elaborar una antropología que tenga como clave el símbolo, por su estructura analógica que permite asomarse al otro lado del límite pero sin cruzarlo.

Inclusive, el filósofo Mauricio Beuchot ha ampliado su concepción sobre *el límite*, y para ello vemos que en un primer momento dialoga con Eugenio Trías para luego complementar esta propuesta con otros descubrimientos que van a servir para enriquecer su pensamiento. Encontramos así la investigación titulada: *Charles Sanders Peirce: Semiótica, iconocidad y analogía*; dondeMauricio Beuchot continua sosteniendo su interés por un pensamiento que:

> Podría llamarse del umbral, del límite, en el que Peirce, influido por Kant y Hegel, fue un maestro. La

> razón es que creo que este tipo de pensamiento nos puede hallar la salida de este *impasse*en el que estamos ahora en la pugna entre los positivistas y los relativistas que ya empieza a cansar, que ya da señales de agotamiento y ha impulsado a muchos a buscar otras puertas, a explorar otros senderos. Positivistas y relativistas, modernos y posmodernos(univocistas y equivocistas, diría yo), me han empujado a buscar otros derroteros por el pensamiento analógico y para ello he encontrado un guía estupendo en Peirce (p.87)

Podemos ver que Mauricio Beuchot encuentra refuerzos para recorrer el sendero del límite. Lo hace a partir de unasperspectivas que evitan los extremos con el propósito de alcanzar una mediación entre ellos; en una especie de terreno intermedio, específicamente limítrofe, que estaría delineado en este caso por el *signo* en su modo de *símbolo* y el poder que tiene para vincular porque : "precisamente eso es lo que hace el símbolo: vincular"(Beuchot M. , El ser y La Poesía: El en trecruce del discurso metafísico el discurso poético, 2003, pág. 29)

De ser así, hay un encuentro entre la tesis del abandono del *límite mental* de Polo con el *pensamiento de límite* de Beuchot porque el pensador mexicanopretende tomar distancia del pensamiento positivista pero sin caer tampoco en un relativismo. Lo que busca Beuchot es abandonar el límite mental del significado unívoco procurando una distancia soportada y ponderada por la equivocidad; una cuestión que se puede interpretar en el símbolo que posee una estructura analógica.

En otras palabras, Beuchot declara que hay unas filosofías que persiguen el significado unívoco (positivismo) y otras que apelan por el significado equívoco (relativismo); en este marco lo ideal es distanciarse del significado unívoco, alejarse hasta donde sea prudente y para ello se tiene el auxilio de la equivocidad; a la cual tampoco se le puede permitir que tome la bandera de la interpretación, o se estaría abandonando un límite(significado unívoco) para atravesar un umbral más difuso que sería el del relativismo.

LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA

Retomando el asunto de la antropología, podemos observar que la cuestión del *límite* en los dos autores es el tema y camino para desarrollar sus apuestas que tienen como centro a la *persona*. Por un lado*, el abandono del límite mental* en Leonardo Polo inaugura una antropología trascendental donde se reconoce el ser dela persona, por ello el español sentencia que:

> La persona es el acto de ser segundo que se alcanza como coexistencia como intimidad carente de réplica que no puede ser definitiva. Por eso es libre, y su convicción con los otros trascendentales antropológicos se ha descrito como continuación según búsqueda, es decir, como cierta futurización, la cual es activa de acuerdo con la libertad. Como dije, esta observación puede expresarse con la siguiente fórmula: el co-acto de ser humano no es, sino que será(Polo, Antropología Trascendental: La persona humana, Tomo I, 2003, pág. 202).

En otras palabras, el filósofo español se ocupa del ser de la persona y para ello necesita darle su merecido lugar en términos de co-existencia; propósito que alcanza con el valor temático del carácter de *además*,opara ser más claros con el abandono del límite mental que posiciona el ser de la persona de manera radical.

Por otro lado, hallamos que Mauricio Beuchot también formula una antropología con centro en la persona ,y para llegar a ella requiere de una ontología con carácter analógico. En este caso Beuchot coloca, como lo hemos visto, el símbolo como mediador entre la experiencia empírica y lo trascendental; es decir que para llegar al encuentro de la persona consigo misma se requiere del rodeo a través del universo de lo simbólico, en palabras del filósofo mexicano:

> En efecto, la persona es lo más granado y perfecto en los reinos del ser, es el ente más elaborado y cumplido, esla substancia en la que las relaciones se realizan de manera más plena, pues se dan con la mediación de la conciencia, son conscientes. Así podría hacerse una

> ontología de la persona que nos haga sostener una antropología filosófica (…) ni puramente substancialista ni demasiado relativista.(Beuchot M. , Hermenéutica analógica, símbolo y ontología, 2010, pág. 126)

Como lo manifiesta el filósofo Mauricio Beuchot su intención es formular una antropología que reconozca a la persona, y caracterizada por desenvolverse en el *límete* de lo susbtancialista y relativista.

Ahora bien, pudiera creerse en este punto que entre el filósofo español y el mexicano no hay conciliación alguna porque uno habla de abandonar la presencia, el límite mental en pugna con la filosofía moderna para soportar su antropología trascendental, mientras que el hermeneuta mexicano comulga con rescatar del olvido el símbolo como clave antropológica. Ante esta disyuntiva nos vemos obligados a proponer que los dos pensadores a pesar de sus diferencias metodológicas consideran *el límite* como la posibilidad de continuar indagando y preguntando por la antropología de la persona, es decir, en los dos casos la cuestión del *límite* ya sea abandonándolo o rodeándolo es la que posibilita erigir antropologías con el foco común que es la persona.

Para finalizar, basta con revisar que tanto Polo como Beuchot tienen como horizonte de comprensión de su pensamiento el *límite*, ya sea para abandonarlo definitivamente de camino a la antropología trascendental , o generando una límite significativo entre lo unívoco y lo equívoco; asunto que se puede teorizar y vivenciar partiendo de una ontología analógica para dar paso a la esfera de una antropología en clave simbólica.

Fernando H. Llano Alonso, *Homo Excelsior*. *Los Límites Éticos-Jurídicos del Transhumanismo*, Valencia, Tirant, 2018, 2 pp. 238, ISBN:978-84-1313-026-2

Yamila Eliana Juri,
Ciencias Políticas, UNSTA,
Tucumán, Argentina.
yamilajuri@gmail.com

Este libro que nos ofrece Fernando Llano Alonso, Profesor titular de la Universidad de Sevilla es una importante contribución en torno a un tema de suma actualidad como es el movimiento transhumanista en sus aspectos éticos y jurídicos. El libro se estructura en una introducción, seis capítulos y un epílogo.

En la introducción el autor aporta una clarificación respecto a lo que se entiende por movimiento transhumanisma; el mismo se especificica por ser una corriente cultural e ideológica, que propone el mejoramiento tecnológico de las capacidades físicas y cogniticas del ser humano hasta el punto de intentar alcanzar la perfección de su especie (p. 17).

El título de la obra hace referencia a algo o alguien más elevado en sentido cualitativo, para referirse a las cualidades que sacralizan al hombre como ser moral y racional, pero también apunta a una especie posthumana, a un auténtico superhombre mejorado y modificado genéticamente para prevalecer en el futuro sobre el resto de las especies inteligentes (p. 17).

La vigencia de abordar este tema se centra en torno al impacto que la Inteligencia Artificial producirá en nuestra forma de vida y en el futuro de la especie humana como la incidencia de la robótica en el ámbito de los derechos y las libertades, de esta manera el debate doctrinal entre el bioconservadurismo y el bioprogresismo, la defensa de un modelo intermedio de desarrollo tecnológico respetuoso con el legado del humanismo y la aproximación a una de las técnicas

más revolucionarias de la medicina genética, serán los temas principales que se abordan en este libro.

En el primer capítulo denominado "el transhumanismo en la era postmoderna", el autor traza las marcas principales que caracterizan la postmodernidad, preocupada por el conocimiento y crecimiento del individuo a través del cultivo de la ciencia y del uso de las nuevas tecnologías (p. 23).

La filosofía postmoderna posee un saber que es fragmentario y una ética relativista. Otra nota distintiva es su carácter monista por cuanto niega el desdoblamiento de la naturaleza humana en materia y espíritu. No busca la autodeterminación del individuo a través de la formación integral de su espíritu por medio de la razón y el cultivo de las humanidades, sino que persigue el acrecentamiento de sus cualidades físicas, morales, cognitivas, sensoriales y emocionales a través del uso de la técnica (p. 34).

El transhumanismo conforme la doctrina estudiada por Llano Alonso es un proyecto de mejora de la humanidad en todos sus aspectos: físico, intelectual, emocional y moral, gracias a los progresos de las ciencias, y en particular de las biotecnologías; el principal objetivo al que está dirigido es la creación de un tipo distinto de ser humano, que podría considerarse más bien una nueva especie "transhumana". En este sentido en el año 1983 surge el conocido "Manifiesto del Transhumanismo", en el cual se expresan las máximas que consagran dicho movimiento.

En la obra se diferencian tres variedades de transhumanismo: el cultural, (que aborda lo atinente a la definición del concepto de dignidad humana y del *status* de subjetividad humana, la modificación del genoma, etc.), el biológico (ingeniería genética, manipulación de las emociones, eugenesia) y el cibernético (dependencia humana de las máquinas, el uso de robots en el mercado laboral, etc.).

Debido a la evolución de las tecnociencias y la seducción que ejerce sobre el hombre postmoderno el determinismo científico, se producen -según el autor- dos acantilados o bien una fractura entre ciencia y ética, ya que se diluye toda exigencia de responsabilidad moral, es decir, la necesidad de rendir

cuentas por los riesgos asumidos y las cosecuencias derivadas de la experimentación transhumana (p. 37).La técnica ha pasado de ser un simple instrumento a convertirse en el fin y la vocación de la humanidad: el *Homo faber* se sitúa por encima del *Homo sapiens*.

A continuación, el autor hace una valoración muy positiva acerca de la inserción de la técnica en el proyecto racionalista del filósofo Ortega y Gasset. En efecto, el autor madrileño entiende que la técnica es un modo de ser del hombre condicionado por el modo en que está en la naturaleza, circunstancia o mundo (p. 44). Es en este vínculo entre técnica y vida humana donde estriba la singularidad de la meditación orteguiana sobre la ontología de la técnica:

> En este sentido es preciso añadir que, si bien es cierto que el hombre, como el resto de los animales, es un ser que existe en un medio natural y que, además de necesidades, tiene un repertorio de aptitudes para satisfacerlas, sin embargo, lo que distingue al hombre de las demás criaturas del reino animal es su capacidad para modificar la correspondencia entre necesidades, aptitudes y condiciones favorables del medio. (p. 44-45).

En la obra encontramos un interesante recorrido por el pensamiento de Ortega acerca de la invención de la vida por medio de la técnica, la cual podríamos resumir diciendo que en su tesis el hombre está vivo en la medida que crea. En este sentido la tierra es originariamente inhabitable para el hombre, el cual, a diferencia del animal, no tiene hábitat. Ni tampoco existe un espacio de lo humano como espacio natural, el hombre es por tanto un inadaptado que debe construir y asimilar el espacio o en otras palabras humanizarlo (p. 53). De esta manera, el pensador español reivindica la humanización de la técnica, es decir, la revalorización del nuevo humanismo en la futura sociedad tecnológica (p. 57).

El segundo capítulo denominado “casi dioses. El Sueño de prometeo y la utopía transhumanista”, comienza con el relato mitológico griego, en que el titán Prometeo compadeciéndose de los humanos, robó fuego de los dioses al mismo Zeus. El castigo a esta acción consistió en que Prometeo fue

encadenado en los confines del mundo, con un águila que a diario lo atormentaba devorándole el hígado, hasta que un día, Heracles lo liberó matando con su flecha al águila. Este relato tiene como tema central la búsqueda de los hombres de la igualdad con respecto a los dioses.

Con la luz de la razón y la técnica desarrollada mediante el conocimiento, los hombres aspiran a ser como dioses, a vivir igual que los seres inmortales que moran por siempre en el Olimpo:

> Alcanzar la inmortalidad, la perfección moral, fisica e intelectual, la eterna juventud y la erradicación del sufrimiento son cualidades soñadas por el hombre desde que éste comienza a tener conciencia de sí mismo y del entorno natural con el que interactúa. (p. 61)

El *quid* de la cuestión está en el hecho de que para el transhumanismo, es discutible que haya un orden natural inviolable o una naturaleza humana estable y con carácter normativo. Por eso en este capítulo el tema es ¿cuáles serían los principales retos y dónde habría que fijar los límites del transhumanismo? La propuesta que el autor defiende entronca con la teoría del humanismo tecnológico de Ortega, es decir, apostar por el desarrollo y la aplicación de la técnica con la condición de que redunde siempre en beneficio del bienestar humano, esto quiere decir, en la medida en que permita a los individuos acrecentar su capacidad para realizar libremente sus respectivos proyectos vitales.

A continuación, encontramos una reflexión sobre el paso del *Homno Ludus Deorum – propio de la mitología griega*– al *Homo Deus*, en la medida que la persona adquiere conciencia de su libre albedrío como ser racional y de una dignidad personal (p.64).

El hombre es pues, artífice de sí mismo, soberano de su voluntad, sin más limitaciones que las que su circunstancia, capacidad e inteligencia le impongan. Esto lleva a querer buscar su eterna juventud. El autor relata la historia de la *Epopeya de Gilgamesh,* sobre la leyenda del rey de Uruk quien tras la muerte de su amigo, emprende un viaje peligroso

buscando obtener un remedio contra el carácter irreversible de la muerte. Otro relato es el mito de Orfeo, que tras perder a su esposa, los dioses se apiadan de él y lo llevan al inframundo para reencontrarse con ella, la condición era no girar para contemplarla hasta que fueran bañados por la luz del sol, por su ansiedad se vuelve para mirarla y ella se desvanece para siempre. Con otros relatos mitológicos como el de la *Odisea* y el *mito de Frankestein* escrito en pleno Romanticismo, Alonso muestra como el tema de la inmortalidad ha sido recurrente a lo largo de la historia.

Para el transhumanismo, el uso de la nanorrobótica sería útil para aumentar la esperanza de vida humana, retrasar el envejecimiento mediante la regeneración celular y cura de enfermedades. No obstante, estas propuestas, claramente desprecian la importancia de la ética y la trascendencia de la espiritualidad del hombre (p. 76).

Ahora bien, el hombre moderno que vive inmerso en la hiperfobia de la técnica, se encuentra abrumado porque en realidad no sabe para qué quiere retrasar su envejecimiento o coseguir la inmortalidad (que no sería ya un don de la naturaleza sino un producto tecnocientífico).

El transhumanismo suele recurrir a la fábula del dragón tirano que exigía a la humanidad un terrible tributo para saciar su apetito, devorando a sus víctimas. Un día una sección de ingenieros empezaron a proyectar como matar al dragón, pidieron autorización al rey y lograron su cometido de acabar con el dragón. Bostrom, gran referente del posthumanismo, interpreta que el dragón simboliza la muerte y sus víctimas son las personas que fallecen a diario o que padecen enfermedades incurables. Frente a ello hay tres tipos de actitudes posibles: resignarse ante un mal inevitable, colaborar con el enemigo (serían los fundamentalistas religiosos defensores del providencialismo, creacionismo y conservacionismo) o bien rebelarse contra este mal. El tema es que Bostrom no se plantea si la inmortalidad sería deseable para todo el mundo, no resuelve el problema de la identidad de esos individuos inmortales, no desvela cuáles serían sus códigos morales de comportamiento, ni tampoco explica de qué forma podrían gestionarse los recursos limitados de la tierra para alimentar

en el futuro a todos los seres humanos inmortales que explotarían los escasos recursos de un planeta superpoblado.

En el capítulo tercero, llamado “la singularidad tecnológica o el triunfo de la inteligencia artificial sobre la humanidad”, el autor advierte sobre el incierto panorama de la singularidad tecnológica; el avance exponencial de la Inteligencia Artificial (IA) está marcando un cambio de paradigma tecnológico que para muchos entusiastas abre un mundo de posibilidades inimaginables. Sin embargo, muchos han advertido la brecha digital que se produce en el universo del *Big Data*, pues solamente puede ser aprovechado y está al alcance de unos pocos humanos que superan un coeficiente intelectual de 190%, mientras que el resto sería mero espectador.

Un tema de suma vigencia, abordado en este capítulo, hace referencia al ámbito educativo, muestra el autor como por ejemplo en España, las asignaturas de ciencias sociales y humanidades han ido perdiendo presencia en los cursos de educación secundaria, en aras del auge de las disciplinas estrictamente científico-tecnológicas. Aprendizaje por enciclopedias virtuales, cursos tutoriales de *youtubers* y redes sociales en las que el conocimiento circula libremente, sin criterio ni control. Según las expectativas del transhumanismo tecnológicio, el uso de la memoria en el estudio cotidiano, la comprensión lectora, la composición textual, la creatividad artística son capacidades y cualidades humanas que muy pronto se considerarán caducas y serán reemplazadas por nuevas formas de transmisión del conocimiento inducidas a través de la neuroeducación, el neuropotenciamiento cognitivo y prácticas eugenésicas intrauterinas que aumentarán el coeficiente intelectual de los alumnos de la escuela del futuro.

La escuela transhumanista concibe a la persona como un medio para alcanzar un fin que trasciende a la propia humanidad, un eslabón intermedio en la evolución hacia una especie superior posthumana que en última instancia, será la que prevalezca en una sociedad teledirigida por la IA. En el camino hacia esta distopía, algunos consideran que es un mal inevitable para el que debemos estar preparados, mientras otros creen que se trata de una oportunidad para las futuras generaciones:

> Ya no será posible distinguir al hombre de las máquinas, ni discernir entre realidad física y virtual. Con ello se dará inicio a la última fase de la evolución cuando la inteligencia humana se expanda por todo el universo en forma de energía y materia saturada (p. 107).

El transhumanismo aprovecha la tesis de la perfectibilidad de la naturaleza humana defendida por el humanismo y, trascendiendo – mediante el uso de la técnica y la ciencia – los límites naturales tradicionalmente considerados infranqueables, defiende abiertamente la tesis antinaturalista, según la cual: la naturaleza no es sagrada, por lo que nada impide modificarla, mejorarla o aumentarla.

Ciertamente que todas estas prácticas violan los principios liberales de autonomía e igualdad: por un lado conculcan la autonomía porque las personas programadas genéticamente no se pueden considerar como "las únicas autoras de la historia de su vida" y por otro socaba el principio de igualdad al destruir las relaciones esencialmente simétricas entre seres humanos libres e iguales a lo largo de las generaciones.

En el capítulo cuarto cuyo título es "*Homo ex machina*. Entre la robótica y derechos humanos", el autor da cuenta del hecho que en un tiempo como el actual, donde nuestras vidas están sometidas contidianamente al minucioso escrutinio de los potentes algoritmos de la vigilancia, es preocupante que la próxima generación de drones esté tan mejorada que puedan volar con plena autonomía, siguiendo itinerarios elegidos por ellos mismos.

Este proceso imparable de automatización ha excluído a muchos individuos del mercado del trabajo, especialmente a aquellos que han sido incapaces de llevar el ritmo de una apremiante necesidad de especialización profesional para desempeñar nuevos empleos.

Ahora bien, para la inteligencia artificial hay un ámbito inasequible por el momento, que es la conciencia y la emoción. Puesto que los robots en la actualidad cumplen a rajatabla las órdenes de los humanos que los dirigen, cualquier acción lesiva que pudiera producir uno de ellos solamente

sería imputable a la responsabilidad de quien hace uso de ellos. No es probable que la IA desarrolle la capacidad sensitiva de los robots, entre otras cosas porque las emociones están relacionadas con la conciencia humana y se circunscriben al ámbito de la bioquímica orgánica, por tanto, no cabe derivar de ella una conciencia algorítimica para sistemas no orgánicos (p. 134).

A continuación el autor aborda el complejo marco jurídico de la robótica. En caso de que un robot dañe los valores de la dignidad humana, la identidad, la salud, la intimidad y los derechos subyacentes, sin que sea posible evitarles tales efectos negativos, podría generar una prohibición legal o moratoria, para ello se requiere crear un marco normativo común para productos dotados de IA y exigir que toda máquina, robot y objeto con IA permanezca siempre bajo el control humano.

Los derechos que suelen ser más vulnerados son: el respeto de la vida privada y familiar, a la dignidad humana, al disfrute de los bienes personales, a la reparación de daños y seguridad, a la libertad de expresión, de conciencia y libertad religiosa, la prohibición de la discriminación y el acceso a la justicia. También existe un derecho a no ser mensurado, analizado y adiestrado electrónicamente mediante estas técnicas.

Entrando en el quinto capítulo, "transhumanismo, vulnerabilidad y dignidad humana", encontramos que la idea de un derecho humano al desarrollo no es del todo unánime en la doctrina. Hay autores que, en contra de la opinión mayoritaria, sostienen que la inclusión del derecho al desarrollo en el catálogo de los derechos humanos es contraproducente por dos motivos: por carecer de base ética y jurídica, y porque su asimilación contribuye a enturbiar el significado y diluir la justificación no sólo de los derechos humanos de tercera generación ya consolidados, sino también a rebajar el relieve de los derechos y libertades de las anteriores generaciones.

En esta era biotecnológica y digital se está sustituyendo gradualmente el paradigma humanista – que considera al individuo como un fin en sí mismo y defiende la sacralidad de la condición humana y la dignidad de las personas como sujetos

morales – por el paradigma posthumanista que, en su versión más utilitarista, propone la superación de los límites naturales por medios artificiales en aras de la perfección orgánica e intelectual de la especie humana, e incluso sitúa al omnipotente *Homo excelsior* por encima del falible *Homo patiens* e incluso *Homo sapiens.*

El hombre de la era digital ha logrado al fin dominar las cosas y las circunstancias naturales a las que antes estaba sometido. El *Homo Faber* ha terminado inponiéndose, en tanto que la frontera entre lo artificial y lo natural también ha desaparecido. Esta nueva fase de la humanidad exige una ética de la previsión y la responsabilidad ajustada a las nuevas clases y dimensiones de acción del *Homo Faber* en la edad tecnológica. En este sentido, el autor considera que llenar este vacío ético no puede realizarse exclusivamente con la fe ilimitada en el progreso científico si es a costa del sacrificio de la dignidad humana (p. 180).

Es de un interés notorio, la remisión que el autor efectúa a la obra *Homo Deus* de Harari,en la que desarrolla una nueva filosofía denominada "dataísmo", por la cual se declara que el universo consiste en flujos de datos, y el valor de cualquier fenómeno o entidad está determinado por su contribución al procesamiento de datos. Para este historiador israelí, toda la especie humana es un solo sistema de procesamiento de datos en el que cada ser humano funciona como un chip. La religión emergente adora los datos siendo un valor supremo de este nuevo culto el flujo de información y los seres humanos no serían para él más que herramientas útiles para crear un Internet de todas las cosas (p. 183).

Otra reflexión merece en la obra, la remisión a uno de los casos más paradigmáticos sobre la desacralización de la vida humana representado por el filósofo utilitarista Peter Singer, quien sostiene que no todos los *Homo sapiens* son personas, incluyendo en esta categoría a los embriones humanos. Esto supone que la experimentación humana destructiva sobre el cigoto o embrión humano es tan legítima como la que se pueda aplicar sobre los embriones de otros animales no humanos, tales como perros o ratas.

Nuevamente, conforme el juicio de Llano Alonso la posición más acertada es la de Ortega, para quien la tecnología no es algo que usemos simplemente para conseguir ciertos fines, sino que ella configura nuestra condición desde los orígenes de nuestra especie. El ser humano es una especie de "centauro ontológico" que está tecnológicamente conformado.

La vida es definida como movimiento, no es algo que se nos dé hecho, sino que tenemos que hacérnosla nosotros. Por otra parte, es bifronte no unilateral, es decir que tiene múltiples dimensiones. La vida para Ortega es la realidad radical que se define por su carácter problemático. Para ilustrar el sentido agónico de la experiencia vital, el filósofo utiliza la metáfora del naufragio del ser humano en un medio líquido y agitado como el mar. El hombre es un ser inteligente pero insatisfecho, inadaptado y desgraciado, por eso necesita construir el mito de la técnica para crear un mundo nuevo, precisamente porque no se ha adaptado al mundo originario, porque en él se siente extraño y enfermo.

En definitiva si bien debemos salvar nuestras circunstancias con las tecnologías, no debemos dejarnos llevar por la fuerza de atracción centrípeta que implica ser absorbidos por el agujero negro del posthumanismo (p. 192).

En el último capítulo, llamado "medicina genética y dignidad humana: claves para un debate ético-jurídico", el autor centra su atención en el problema fundamental que implica la evolución de las técnicas de ingeniería genética, ellas suponen en cierto modo, una instrumentalización de la persona (concebida como sujeto moral) que relativiza y subvierte el sentido sagrado del concepto de dignidad humana, inmortalizado por Kant en la máxima del imperativo categórico que establece: obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.

El dilema actual se plantea entre la indisponibilidad natural y espiritual del ser humano, desde su origen natural y la libertad que tiene el individuo de elegir su configuración

genética, frente al intervencionismo estatal, y en aras de su salud y bienestar (p. 198).

En este sentido cabe distinguir dos líneas de pensamiento: en primer lugar, desde una perspectiva utilitarista o consecuencialista se deja a los padres que decidan sobre la composición de la disposición genética de sus hijos, sin que se tengan que someter a ninguna regulación estatal. A este respecto, la técnica genética amplía el derecho de reproducción y las competencias materiales de la patria potestad, de manera que el particular puede hacer valer estos derechos individuales fundamentales ante el Estado. Frente a este enfoque utilitarista se sitúa la posición deontológica y kantiana que apuesta por el ser humano como un fin en sí mismo, por lo que será el Estado de Derecho quien garantice la protección de los derechos y libertades del individuo (incluyendo el no nacido).

No existe en la sociedad contemporánea un *ethos* que permita una interpretación unánime y esto deja abierto el debate ético condicionado a la decisión que tomen con posterioridad los juristas y los políticos atendiendo al consenso público y las necesidades que plantee la sociedad en un determinado momento.

Desde una perspectiva socio-política se estima necesaria la presencia moderadora de la Administración Sanitaria como garante de los derechos fundamentales de los pacientes, llegando incluso a justificarse excepcionalmente la intervención del Estado en la esfera de libertad negativa de los individuos, cuando lo que se halla en juego son bienes jurídicos superiores como el derecho a la información del paciente, su libre consentimiento y su integridad física y moral (p. 210).

La obra culmina con un Epílogo en el cual Llano Alonoso considera que ningún obstáculo debería haber para que el hombre expanda libremente su conocimiento de la naturaleza y del universo en el que habita; ningún impedimento tendría que dificulatarle el desarrollo del dominio de la tecnología para mejorar sus condiciones de vida y sus capacidades naturales; pero para llevar a cabo este propósito evolutivo, no sirve cualquier proyecto, y menos aún aquellos planteamientos que se inspiran en ideologías negadoras de la sacralidad

del ser humano y se oponen al reconocimiento de su dignidad como sujeto moral:

> A fin de cuentas, la propuesta de un programa de progreso tecnológico que ignore el concepto kantiano del ser humano como fin en sí mismo, y que se lleve a cabo a costa de la instrumentalización del individuo, esconderá en realidad un proyecto antihumanista que, lejos de liberar a la humanidad, solo contribuirá a encadenar y someter a los hombres a una nueva tiranía: el despotismo anti-ilustrado de la tecnocracia posthumanista (p. 217).

El libro que hemos comentado entrega una interpretación crítica del movimiento posthumanista con un basto marco teórico donde se dan cuenta de los principales autores y escuelas que han desarrollado y que exponen en la actualidad esta doctrina.

En este sentido, se debe valorar tanto la presentación del desarrollo y evolución del posthumanismo, como el excelente análisis y síntesis de las posiciones antagónicas, pero a la vez mediadoras como lo es la de Ortega y Gasset.

El lector encontrará en el texto una argumentación que intenta justificar el profundo cambio operado en el último siglo. El hombre ha entrado en una nueva etapa posthumana en la que los grandes proyectos humanos del siglo XX (superar el hambre, la peste y la guerra) han dejado paso a los nuevos proyectos del siglo XXI (alcanzar la inmortalidad, la felicidad y la divinidad).

Desde el derecho, deberíamos reclamar a las instituciones públicas una mayor implicación en el control de estas nuevas biotecnologías que supuestamente están pensadas para el mejoramiento de las capacidades de los seres humanos. Primero porque todos debemos ser conscientes de que el mejoramiento humano genera desigualdad entre las clases más pudientes y las más necesitadas, segundo porque la tendencia social dominante hacia el perfeccionamiento a través del mejoramiento puede llevar a considerar indeseables situaciones y condiciones que hasta la fecha hemos considerado normales, y por último, debemos estar atentos al hecho de que, a pesar de que ciertas nuevas biotecnologías se nos presentan

como medios imprescindibles y necesarios por ser bienes en sí mismos, en realidad no responden más que a una tendencia cultural dominante que nada tiene que ver con las concepciones del bien y los valores que el humanismo defiende para preservar la autonomía y la dignidad de los individuos (cfr. p.72).

Todas estas herramientas que quieren generarse a partir del posthumanismo buscan liberar la raza humana de sus límites biológicos. El peligro radica en que si los humanos no van a ser capaces de controlar la innovación biotecnológica, se puede considerar como posible la destrucción de la existencia de los propios seres humanos, de su hábitat planetario, de su trabajo, de sus emporios económicos, de sus relaciones sociales, de sus valores, de sus culturas y de sus creencias, etc.,

Lo que se trata de saber, es si el hombre va a ser capaz de dominar a la técnica o será la propia técnica la que le domine a él, creando *cyborgs* o replicándose como las células, diseñando hombres inteligentes, identificados solamente por el poder y la calidad de su inteligencia, empleada ésta para hacer el bien o para generar perversidad y/o dominación.

Ya no se trata de leer lo que la naturaleza dice - los fenómenos naturales eran acontecimientos cuyos códigos divinos o físicos quería descodificar la ciencia-, ahora queremos hacer decir a la naturaleza lo que nosotros creamos que debe decir.

Todas estas ideas nos llevan a generar una invitación que implique el trabajo interdisciplinario de abogados, médicos, filósofos y científicos para dilusidar de qué manera enfrentaremos estos cambios que vinculan al hombre con la tecnología y la inteligencia artificial, los cuales ya están vigentes entre nosotros.

